

SGMOIK



SSMOCI

bulletin

Schweizerische Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen
Société Suisse Moyen Orient et Civilisation Islamique
Società Svizzera Medio Oriente e Civiltà Islamica

***Muslime in der
Schweiz***

***Musulmans en
Suisse***

5 Fr. - Nr. 32 - Frühjahr 2011 - No 32 - printemps 2011



bulletin

Inhalt - Sommaire

Impressum

Das SGMOIK-Bulletin erscheint zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst). Der Vorstand der Gesellschaft ist verantwortlich für die Heausgabe. Das Bulletin wird allen Mitgliedern der SGMOIK zugestellt. Institutionen können die Publikation zum Preis von Fr. 20.- pro Jahr abonnieren. Homepage: www.sagw.ch/sgmoik

Redaktion: Hartmut Fähndrich (Koordination), Elisabeth Bäschlin, Thomas Wunderlin (Layout).

Druck: Druckwerkstatt, 8585 Zuben
Abdruck von Beiträgen nur nach Absprache mit der Redaktion.

Das nächste Bulletin erscheint im Herbst 2011.

SGMOIK, Bulletin, Postfach 8301, 3001 Bern. Oder: Hartmut Fähndrich, Kasparstrasse 15/61, 3027 Bern. hartmut.fahndrich@swissonline.ch

*

Le bulletin de la SSMOCI paraît deux fois par an. Le comité exécutif de la société est responsable de sa parution. Tous les membres de la SSMOCI reçoivent le bulletin automatiquement. Les institutions intéressés peuvent s'abonner au prix de 20.- francs par an.

Comité de rédaction: Hartmut Fähndrich (coordination), Elisabeth Bäschlin, Thomas Wunderlin (Layout).

Impression: Druckwerkstatt, 8585 Zuben.

Reproduction d'articles seulement après autorisation de la rédaction.

Le prochain bulletin paraîtra en automne 2011.

SGMOIK, Bulletin, Case postale 8301, 3001 Bern. Ou: Hartmut Fähndrich, Kasparstrasse 15/61, 3027 Bern. hartmut.fahndrich@swissonline.ch

Editorial	3
<i>Matteo Gianni</i>	
Intégration après le vote sur les minarets	5
<i>MallorySchneuwlyPurdie, Monika Salzbrunn</i>	
Manifestations de l'islam dans les espaces urbains	9
<i>Samuel M. Behloul</i>	
Unbeabsichtigte Folgen der Islam-Debatte	13
<i>Susanne Leuenberger</i>	
Der sprechende Vorhang: Konversion zum Islam	19
<i>Amira Hafner Al Jabaji</i>	
Das Schweigen der Ethnologie	24
<i>Emmanuelle Buchard</i>	
Des jeunes musulmans ultramodernes	27
<i>Amina Benkais</i>	
Femmes musulmanes – vivre en Suisse	33
<i>Petra Bleisch Bouzar</i>	
Muslimische Frauengruppen	36
Buchbesprechungen	38
<i>Zohra Saidali</i>	
Reflet de notre double appartenance et diversité	39
<i>Shady Ammane</i>	
Couples mixtes – il n'existe pas de conflit religieux	41
Forschungsberichte	43





Editorial

Sechs Jahre ist es her, da widmete die SGMOIK zum ersten Mal ein Bulletin (Nr. 21, Herbst 2005) dem «Islam in Europa». Von den beiden längeren Artikel behandelte damals der eine die Frage des islamischen Religionsunterrichts in Deutschland, der andere die Veränderung der Haltung des französischen Staates zur muslimischen Bevölkerung. Ausserdem erhielten auch drei Frauen das Wort, die sich sehr unterschiedlich dazu äusserten, was es für sie bedeutete, Muslimin in der Schweiz zu sein. Schliesslich wurden noch einige Bücher aus der schon damals rasch anschwellenden Flut von Arbeiten zum Thema Islam/Muslime in Europa vorgestellt.

Inzwischen hat sich in diesem Bereich vieles getan, sehr vieles, politisch und gesellschaftlich. Teils wurde der Ton schriller (beispielsweise im Zusammenhang mit der Minarett-Abstimmung im November 2009), teils aber auch gedämpfter, normaler.

In diesem Heft nun geht es uns darum aufzuzeigen, wie sich Mitbürger islamischer Kultur ins tägliche Leben hierzulande eingliedern. Auf welche Weisen diese Eingliederung erfolgt, ist in wachsendem Masse auch Gegenstand verschiedener universitärer Disziplinen, die im Allgemeinen bestätigen, was auch unaufgeregte Beobachtung ergibt: Die Eingliederung ist eine ungeheuer vielfältige. Wir haben versucht, möglichst viele dieser Aspekte zu berücksichtigen, weswegen das Heft auch unüblich umfangreich ist.

Religiöse Zugehörigkeit – häufig als Identität bezeichnet – darf nicht als vorrangig oder

Il y a six ans, la SSMOCI intitulait son Bulletin d'automne (2005, No 21): «L'islam en Europe». Y figuraient notamment deux longs articles, l'un traitant de l'enseignement religieux de l'islam en Allemagne, l'autre de l'Etat français face aux musulmans. En outre, trois femmes aux avis très contrastés disaient ce que signifiait pour elles la condition de musulmane en Suisse. Enfin des notes de lecture proposaient quelques-uns parmi les innombrables travaux déjà consacrés à l'islam et aux musulmans en Suisse.

Depuis lors les positions ont, politiquement et socialement, beaucoup changé. Certaines voix se sont faites plus incisives (rappelons la votation sur les minarets en novembre 2009), alors que d'autres s'apaisaient, devenaient plus neutres.

Le présent Bulletin cherche à montrer comment se situent des concitoyens de culture islamique dans la vie quotidienne en Suisse. Au demeurant, le processus d'assimilation est aujourd'hui l'objet de nombreuses études universitaires confirmant ce qu'observent jusqu'aux esprits les moins agités: l'assimilation a de multiples facettes. Nous avons tenté d'en décrire le plus grand nombre possible. D'où l'ampleur inhabituelle de cette livraison.

Sei anni fa la SSMOCI dedicò per la prima volta un *Bollettino* (n. 21, autunno 2005) all'Islam in Europa. Uno dei due saggi lunghi di quel numero trattava la questione dell'insegnamento della religione islamica in Germania; il secondo si occupava del cambio di atteggiamento dello Stato francese nei confronti della popolazione musulmana. Si dava inoltre la parola a tre donne che si esprimevano, in modi molto diversi, su che cosa significasse essere musulmane in Svizzera. Infine, venivano presentati alcuni libri sul tema Islam/musulmani in Europa, che già allora cominciavano a inondare gli scaffali delle librerie.

Da allora è stato fatto molto in questo campo, sia a livello politico che sul piano sociale. In parte il tono è diventato più stridulo (per esempio con il referendum sui minareti del 2009), ma in parte anche più tenue, più normale.

In questo numero cerchiamo di mostrare come i connazionali di cultura islamica si integrano nella vita di tutti i giorni. Come si verifica questo inserimento è materia sempre più oggetto di diverse discipline universitarie, cosa che conferma un'osservazione pacata: l'integrazione è estremamente variegata. Abbiamo cercato di considerare il più alto numero possibile di questi aspetti; ciò spiega come mai questo numero sia insolitamente esteso.

L'appartenenza religiosa, spesso descritta come identità, non deve essere compresa come preminente o addirittura esclusiva. La pensano così anche molti musulmani e musulmane, anche credenti, che vivono in Svizzera. E

gar ausschliesslich verstanden werden. Darauf legen auch viele – auch gläubige – Muslime und Musliminnen, die in der Schweiz leben, Wert. Und daran ändert auch das teils kreischende (darf man sagen: skurrile?) Bemühen um Sichtbarkeit gewisser religiöser muslimischer Kreise nichts. Religion ist nur ein gesellschaftliches Phänomen unter vielen, wie Amartya Sen in seinem lesenswerten Buch «Die Identitätsfälle» klar und deutlich schrieb: «... die ausschliessliche Konzentration auf den grossen religiösen Unterschied bedeutet nicht nur, dass man andere Anliegen und Ideen, welche die Menschen bewegen, übersieht, sondern hat obendrein zur Folge, dass die Äusserungen religiöser Autoritäten generell aufgebauscht werden. Man behandelt dann die muslimischen Geistlichen so, als seien sie die offiziellen Sprecher der so genannten islamischen Welt ...»

Im Herbst-Bulletin werden wir dann einige der Vorträge veröffentlichen, die im Rahmen eines Kolloquiums für Nachwuchsakademiker zum Thema Interdisziplinarität in den Mitteloststudien Mitte Juni 2011 in Bern gehalten wurden.

Pour beaucoup de musulmans et de musulmanes vivant en Suisse, l'appartenance religieuse – souvent nommée « identité » – est non prioritaire, voire non exclusive. Que des milieux de stricte obédience musulmane réclament de la visibilité avec véhémence (peut-on ajouter « et cocasserie » ?) ne change rien au tableau. La religion n'est qu'un phénomène social parmi d'autres, comme l'a clairement énoncé Amartya Sen dans son fort intéressant ouvrage *Le piège de l'identité* : « ... Ne focaliser l'attention que sur une grande différence religieuse revient non seulement à négliger les idées et aspirations qui portent les hommes, mais, par suite, à gonfler l'ensemble des propos émanant d'autorités religieuses. Tous les religieux musulmans sont alors invariablement considérés comme les porte-parole officiels dudit monde islamique. »

Dans le Bulletin d'automne, nous publierons quelques conférences prononcées à la mi-juin 2011, à Berne, lors d'un colloque consacré à l'interdisciplinarité dans les études sur le Proche-Orient et destiné aux jeunes universitaires.

di questo non riesce a cambiare niente la in parte urlante (si può dire bizzarra?) ricerca di visibilità di certi circoli religiosi musulmani. La religione è un fenomeno sociale tra tanti, come scrive chiaramente Amartya Sen nel suo libro *Die Identitätsfälle*, che vale la pena di leggere: «... concentrarsi esclusivamente sulla grande differenza religiosa non solo significa che si trascurano altre preoccupazioni e idee che muovono le persone, ma ha inoltre la conseguenza che le esternazioni delle autorità religiose vengono generalmente esagerate. Si trattano i leader religiosi musulmani come se fossero loro i portavoce ufficiali del cosiddetto mondo islamico ...».

Nel *Bollettino* autunnale pubblicheremo alcune relazioni presentate nel giugno 2011 a Berna in occasione di un convegno per giovani ricercatori sull'interdisciplinarietà negli studi mediorientali.

Hartmut F. ...

E. ...

Matteo Gianni

Intégration après le vote sur les minarets

Le 29 novembre 2009, 57,5 % des votants ont accepté l'initiative populaire demandant que l'interdiction de construire

des minarets soit inscrite dans l'article 72 de la Constitution fédérale. Précédé par une campagne très émotionnelle, ce vote a soulevé des controverses concernant l'état de l'intégration des musulmans en Suisse: la restriction des droits civils de la population musulmane qu'il implique peut en effet difficilement être considérée comme la reconnaissance d'une forme d'intégration réussie.

En matière d'intégration, la Suisse dispose d'un arsenal législatif relativement limité. Parmi les quatre alinéas qui constituent l'article sur l'intégration contenu dans la Loi sur les étrangers, le troisième stipule que « l'intégration suppose d'une part que les étrangers sont disposés à s'intégrer, d'autre part que la population suisse fait preuve d'ouverture à leur égard » (LEtr, art. 4, al 3). Le débat public qui a précédé et suivi le vote de novembre 2009 montre l'existence d'un décalage entre cet article et la réalité empirique. En effet, d'un côté, les musulmans et l'islam ont été souvent représentés comme posant des problèmes d'intégration ; de l'autre, aussi bien le résultat du vote que la teneur du débat public laissent planer un certain doute quant à la volonté d'intégrer les musulmans dont font preuve les citoyens suisses.

Afin d'évaluer la portée de ce décalage et de mieux comprendre les enjeux sous-jacents à la problématique de l'intégration des musulmans en Suisse, nous commencerons par exposer de manière succincte des données empiriques concernant les orientations et les perceptions des musulmans et de non-musulmans en matière d'intégration¹. Sur cette base, nous aborderons ensuite le concept d'intégration, en mettant en exergue les caractéristiques les plus saillantes de la philosophie publique d'intégration qui prévaut en

Matteo Gianni: Docteur en science politique, Matteo Gianni est Maître d'Enseignement et de Recherche au Département de Science politique de l'Université de Genève et a été chargé de cours à l'Université de Fribourg.

Suisse. Ceci nous amènera finalement à présenter une critique du modèle d'intégration dominant, à savoir l'intégration par

adaptation et à proposer une alternative, l'intégration processuelle, susceptible de permettre de penser l'intégration de manière plus démocratique.

1. L'intégration des musulmans en Suisse : quelques aspects empiriques

Les données individuelles² que nous avons analysé montrent que, globalement, les musulmans interrogés (1) se sentent bien intégrés en Suisse; (2) qu'ils ont confiance dans les institutions politiques, judiciaires et civiles, et ceci davantage que les citoyens suisses interrogés; (3) qu'ils se sentent attachés à la Suisse; (4) qu'ils estiment que le fait de suivre les lois suisses est un facteur central de l'intégration; (5) qu'ils ont tendance, contrairement à l'un des thèmes récurrents de la campagne de votation, à ne pas prendre en considération les avis des leaders religieux en ce qui concerne la détermination de leurs opinions politiques. En ce sens, l'opinion selon laquelle les responsables religieux ont un fort impact politique doit être pour le moins nuancée.

Même si ces données doivent être prises avec les précautions d'usage, il est évident que l'image qui en ressort va à l'encontre d'un certain nombre de représentations, amalgames et stéréotypes qui, depuis quelques années, marquent le débat public suisse. Depuis 2004, ce dernier est caractérisé par la prépondérance de thématiques négatives à l'égard des musulmans et de l'islam, telles que la problématique de l'(in)compatibilité entre islam et démocratie ou encore la question de l'extrémisme musulman³. Sur la base des données de notre enquête, par contre, il semblerait que le sentiment d'intégration des musulmans ainsi que leur acceptation des valeurs de base du

système social et politique suisse soient globalement acquis. Ceci, bien évidemment, ne signifie pas que tous les musulmans aient les mêmes orientations sociales, politiques ou religieuses et que des 'problèmes' spécifiques d'attitudes ou d'intégration (qui relèvent de faits divers) ne se produisent pas ; mais, même en considérant ces nuances, l'idée selon laquelle il est en train de se produire une islamisation rampante de la Suisse – et contre laquelle il faut faire preuve de fermeté en interdisant, par exemple, les minarets – n'est pas étayée par les données récoltées.

Comment se fait-il, donc, qu'une liberté civile soit niée sur la base d'une représentation sociologiquement infondée de la réalité empirique des musulmans en Suisse ? Qu'est-ce que cette décision démocratique permet de dire sur le degré d'ouverture de la population suisse à l'égard des musulmans ? Les quelques données à notre disposition indiquent une certaine fermeture à l'égard des musulmans de la part d'une partie non négligeable de Suisses. Par exemple, les Suisses ne seraient pas contents d'avoir (1) un musulman comme parent proche par alliance (29 %) ; (2) un musulman comme ami (18%) ; (3) un musulman comme co-citoyens suisse (23%) ; (4) un musulman comme collègue de travail (13,5%) ; et (5) un musulman comme voisin (15,8%). Par ailleurs, il est important de signaler qu'environ un tiers des musulmans interrogés se dit avoir été victime de discriminations. Ces données sont d'ailleurs corroborées par d'autres études selon lesquelles une partie de la population suisse montre des sentiments et des attitudes xénophobes à l'égard des musulmans⁴. Ce constat porte donc à s'interroger sur les possibilités d'intégration dont bénéficient les musulmans en Suisse.

2. La philosophie publique d'intégration en Suisse : figure de l'étranger et individualité

Depuis la promulgation de l'ordonnance sur l'intégration en 2000 jusqu'au vote du 29 novembre 2009 sur l'initiative «anti-minarets», la notion d'intégration occupe une place importante dans le débat public en Suisse. Cette importance est cependant proportionnelle à l'ambiguïté qui caractérise son interprétation dans le débat public. Bien que, depuis 2005, il existe un chapitre sur l'intégration dans la Loi sur les étrangers, cette notion est loin d'être comprise et employée de manière univoque dans l'espace public (vraisemblablement aussi en vertu du caractère

très ouvert et général des contenus de la loi). Les représentations cristallisées autour de l'altérité des musulmans occupent une place prépondérante dans le débat sur l'intégration. Tout comme dans d'autres pays occidentaux, en Suisse, la population musulmane est représentée comme posant des défis d'intégration relativement inédits, surtout centrés autour de la question de l'adhésion aux normes démocratiques.

Ces défis prennent une importance particulière dans la mesure où ils vont à l'encontre des éléments principaux de la philosophie publique d'intégration⁵ qui constitue le référentiel de l'action publique en la matière⁶. Parmi d'autres, deux facteurs sont à notre sens cruciaux pour comprendre les caractéristiques principales de la philosophie d'intégration en Suisse. Il s'agit de la distinction entre citoyens et étrangers et de la conception individuelle de l'intégration.

Le premier aspect réside dans l'actualisation constante de la figure de l'étranger. L'article sur l'intégration apparaît dans la Loi sur les étrangers et le sujet auquel il est destiné est l'étranger. La différenciation entre nous et eux permet de raffermir les frontières de la communauté, de maintenir l'illusion d'un nous inchangé et inchangeable. Traditionnellement, en Suisse, cette différenciation s'opère par un accès très restrictif (en comparaison internationale) à la citoyenneté⁷. La force symbolique de la distinction entre Suisses et étrangers se fonde sur l'idée que la naturalisation représente l'aboutissement de la trajectoire d'intégration. Il en découle logiquement que, en ayant été naturalisés, les suisses issus de l'immigration ne sont plus supposés être confrontés à des problèmes d'intégration, car ces derniers concernent les étrangers. Ainsi, étant structurée autour de l'opposition entre Suisses et étrangers, la philosophie publique d'intégration ne permet que difficilement de penser les enjeux de non intégration au sein de la communauté des citoyens suisses et entraîne une certaine réticence des autorités et de la population suisse à adopter des mesures positives (et alternatives) d'intégration. En effet, le propre du modèle d'intégration des étrangers repose sur le fait que ces derniers ne sont pas considérés comme des sujets à part entière, ce qui signifie que leur exigences en matière d'accommodation ou de libertés culturelle sont vulnérables à l'injonction classique «si t'es pas content, rentre chez toi». Ce rapport à l'étranger informe une conception de l'intégration qui ne peut

être que de nature assimilative, à savoir impliquant la perte progressive de certaines spécificités culturelles représentées comme problématiques ou inconciliables avec les normes (supposées) dominantes. Tout indique que la conception de l'intégration qui, depuis quelques années, vise la population musulmane est fortement influencée par ces prémisses symboliques. Ainsi prévaut en Suisse un cadre légal et institutionnel qui s'éloigne du pluralisme culturel pour épouser une approche qui demande à la minorité musulmane de s'adapter aux us et coutumes helvétiques⁸.

Le deuxième aspect réside dans la nature individualisante de la philosophie publique d'intégration suisse. Le cadre institutionnel helvétique se caractérise par une forte fermeture par rapport à la reconnaissance des différences culturelles des minorités non-territoriales. Par exemple, rien n'est prévu en Suisse pour promouvoir des formes d'intégration collective des musulmans en tant que groupe religieux (par le biais de droits culturels spécifiques ou par l'institutionnalisation de groupements de représentation des musulmans). Les mesures d'intégration visent les personnes et se fondent, ultimement, sur leur responsabilité individuelle à vouloir s'intégrer en Suisse. Les contrats d'intégration mis en place dans quelques cantons suisses depuis 2008 sont l'un des instruments de contrôle de cette volonté d'intégration, tout comme les procédures de naturalisation qui attribuent aux autorités des pouvoirs discrétionnaires importants⁹. L'apprentissage de la langue, par exemple, y occupe une place importante, mais aussi le respect des règles et des principes démocratiques, bien plus controversés et compliqués à évaluer.

Les données empiriques montrent que la conception individualisante de l'intégration est largement partagée par la population suisse (non-musulmane). Globalement, les Suisses sont généralement en faveur de dispositions facilitant l'intégration individuelle des musulmans, mais sont majoritairement contre des formes de reconnaissance publique des musulmans en tant que groupe religieux. Par exemple, si environ 60% des musulmans estiment qu'il faudrait accorder des droits spéciaux aux musulmans pour qu'ils puissent pratiquer leur religion, seuls 18% des suisses partagent cet avis; et si environ 71% des musulmans considèrent que les musulmans devraient respecter la loi suisse même si elle restreint leur liberté religieuse, le pourcentage de suisses étant d'accord avec cette

position monte à 93%. Ainsi, les musulmans estiment qu'en tant que groupe religieux les musulmans devraient faire l'objet de formes de reconnaissance publique (comme c'est d'ailleurs le cas d'autres groupes religieux); les suisses, par contre, prônent une conception individuelle de l'intégration et sont réfractaires à toute forme de reconnaissance publique collective.

3. Vers une philosophie publique d'intégration plus inclusive ?

Les éléments empiriques que nous venons de présenter montrent qu'il existe une palette d'interprétations très large concernant, de la part des musulmans, ce que signifie 'vouloir' s'intégrer et, de la part des Suisses, ce que signifie 'faire preuve d'ouverture' à l'égard de la population musulmane. De plus, en ce qui concerne les musulmans, le fait d'avoir un sentiment d'intégration élevé n'implique pas de soutenir une conception de l'intégration davantage orientée vers la reconnaissance collective de leur spécificité religieuse. En ce qui concerne les Suisses, il est loin d'être évident que, envisagée par rapport à la présence musulmane, la notion d'intégration ait un sens fondamentalement différent de celle d'assimilation. En effet, la philosophie publique d'intégration qui caractérise la manière par laquelle est envisagée la population musulmane en Suisse est axée autour de l'exigence d'adaptation aux normes et valeurs suisses¹⁰. Cette demande d'adaptation a une logique qui rappelle fortement la conception assimilationniste qui a historiquement marqué le rapport aux étrangers en Suisse. Cependant, le ce à quoi cette adaptation doit se rapporter n'est pas clairement défini.

L'article sur l'intégration se borne à stipuler que «l'intégration des étrangers vise à favoriser la coexistence des populations suisse et étrangère sur la base des valeurs constitutionnelles ainsi que le respect et la tolérance mutuels» (LEtr, art. 4, al. 1). Or si les valeurs constitutionnelles peuvent être aisément connues et acceptées, il est plus difficile de savoir si les étrangers sont appelés à s'adapter de manière inconditionnelle aux actes par lesquels les autorités publiques transposent ces principes généraux en lois et actions particulières.

Par exemple, le fait de demander des formes de reconnaissance collective en vertu du principe constitutionnel d'égalité de traitement est-il une demande qui implique, de la part des musulmans, un manque

de volonté d'accepter les principes normatifs helvétiques ?

La difficulté de répondre à cette question de manière précise illustre bien le fait qu'une intégration accomplie ne peut pas se cantonner à une simple adaptation à des normes prédéterminées. Le fait d'avoir un sentiment d'intégration élevé, d'accepter le principe de se soumettre aux lois d'un pays ou de respecter les principes fondamentaux de l'ordre démocratique n'implique pas nécessairement une adhésion totale et acritique à toute exigence d'assimilation ou à toute loi. Du reste, tout régime démocratique se fonde sur l'existence d'un conflit d'interprétation inéluctable sur le sens, la portée et les manières de transposer dans des lois ou des politiques publiques les principes normatifs et moraux qui organisent une collectivité politique. Ainsi, les différences au niveau de l'interprétation des principes constitutionnels entre un individu s'identifiant à la gauche radicale et un autre ayant des valeurs proches de la droite conservatrice seront sur beaucoup de points bien plus prononcées que les différences entre musulmans et non-musulmans sur les mêmes enjeux.

Il en découle que la logique de l'intégration par adaptation empêche une véritable reconnaissance des musulmans en tant qu'acteurs sociaux et politiques à part entière. En opposition à une logique purement adaptative, nous suggérons que l'intégration doit être pensée de manière processuelle, à savoir comme un processus intersubjectif et inclusif de (re)définition des normes collectives. Cette idée se rapproche de la notion d'intégration en tant que régulation proposée par Dominique Schnapper, pour qui «l'intégration des individus n'est pas seulement le produit de la conformité de leurs conduites aux normes, mais de leur participation active à la vie collective, en particulier à l'invention de normes sociales (...). Parler de régulation, c'est insister sur le rôle actif des individus, sur les processus, les échanges et les négociations entre les individus et les divers groupes qui conduisent à élaborer de nouvelles règles»¹¹. Le passage de l'intégration d'adaptation vers une conception de l'intégration processuelle et régulatrice comporte, d'une part, la lutte contre toutes les représentations de mépris et de mésestime qui marquent un groupe culturel donné et, d'autre part, l'institutionnalisation de formes de reconnaissance publique de la différence

culturelle. Il s'agit par exemple de créer les préconditions permettant aux musulmans de participer à un projet collectif non conçu pour, mais avec eux. Certes, un modèle de 'vivre ensemble' doit comporter un certain nombre de principes fondamentaux partagés auxquels tous doivent se soumettre; il n'en demeure pas moins que pour intégrer de manière juste et efficace les membres de groupes culturels, il est nécessaire d'accepter que la valeur socialement attribuée à une pratique ou une valeur culturelle puisse être sujette à un échange discursif et donc à une réinterprétation ou à un changement en vue d'une coexistence plus juste entre les individus et les groupes. C'est exactement ce que le modèle d'intégration par adaptation ne peut pas envisager.

- 1 Pour une présentation générale des résultats du projet, voir le rapport de Giugni, Marco, Gianni, Matteo et Michel, Noémi disponible sur le site du PNR 58 [http://www.nfp58.ch/files/downloads/Schlussbericht_Giugni.pdf]
- 2 Recueillies au moyen d'un questionnaire téléphonique soumis à 900 personnes de confession musulmane les mois précédant le vote du 29 novembre
- 3 Gianni, Matteo et Clavier, Gaetan (à paraître), "Representing gender, defining Muslims? Identity / Difference Constructions in the public discourse in Switzerland", in C. Flood and al. (eds), *Islam in the Plural: Identities, (Self-) Perceptions and Politic*, Leiden, Brill Academic Publishers, 2010
- 4 Voir par exemple Helbling, Marc. «Islamophobia in Switzerland: A New Phenomenon or a New Name for Xenophobia?», in Hug, S. et Kriesi, H. (eds). *Value Change in Switzerland*. Lanham, Rowman & Littlefield, pp. 65-80 ; Commission Fédérale contre le Racisme. *Les relations avec la minorité musulmane en Suisse*, Berne, 2006.
- 5 Favell, Adrian. *Philosophies of Integration*. London: Palgrave, 1998.
- 6 En effet, d'une part, la philosophie publique structure les actions et les arguments de légitimation des acteurs sociaux et politiques par rapport aux musulmans vivant en Suisse ; de l'autre, elle est constamment actualisée et (ré)interprétée par les prises de position des acteurs sociaux et politiques (en Suisse surtout par le biais de la démocratie directe).
- 7 Seulement environ 15% des musulmans résidents en Suisse sont des citoyens.
- 8 Voir Giugni, Gianni et Michel, Op. cit., p. 2.
- 9 Helbling, Marc. *Practicing Citizenship and Heterogeneous Nationhood. Naturalisations in Swiss Municipalities*. Amsterdam, Amsterdam University Press, IMISCOE Dissertations, 2008.
- 10 Gianni, Matteo, «Citoyenneté et intégration des musulmans en Suisse : adaptation aux normes ou participation à leur définition ? », in Schneuwly Purdie, Mallory, Gianni, Matteo et Jenny, Magali (eds). *Musulmans d'aujourd'hui. Identités plurielles en Suisse*. Genève, Labor et Fides, 2009, pp. 73-93.
- 11 Schnapper, Dominique. *Qu'est-ce que l'intégration ?*. Paris, Galilée, 2007, pp. 15-16.

Mallory Schneuwly Purdie, Monika Salzbrunn

Manifestations de l'islam dans les espaces urbains

Depuis 2007, la première semaine de novembre est la période à laquelle la Communauté de travail interreligieux de Suisse a institué la Semaine des religions. Chaque année, durant le temps d'une semaine, des associations et des groupes religieux organisent des rencontres, des conférences, des débats, des concerts, des projections cinématographiques, des visites de lieux de culte, des cérémonies interreligieuses, des expositions ou encore des excursions à visée religieuse. Dans ce cadre, des associations musulmanes de plusieurs villes de Suisse¹ organisent une Journée portes ouvertes (JPO) et invitent des personnalités politiques, des représentants de groupes religieux, des journalistes, mais aussi des voisins et de simples curieux dans leurs locaux. Cette manifestation annuelle constitue une situation d'interaction sociale durant laquelle tant les individus que les communautés mettent en scène leurs appartenances. En ceci, les JPO constituent un événement urbain à partir duquel il est pertinent et novateur d'apporter un éclairage sur les formes de mobilisation du référent islamique dans les modes de (re)présentation d'un être collectif. La littérature en sociologie tend à montrer que les campagnes seraient des régions potentiellement plus religieuses que les villes. Ce qui est dans certain cas correct à propos des religions traditionnellement ancrées en Suisse est erroné en ce qui concerne les religions non chrétiennes. En effet, tant les associations musulmanes que d'autres groupes religieux issus de la migration, choisissent les villes pour s'ancrer spatialement dans l'espace public. Carrefour des mobilités (Tarrus 1993), les villes constituent des territoires de prédilection pour les échanges physiques et symboliques: les gens y vivent, y travaillent, s'y promènent, s'y arrêtent pour un temps. Drainant des flux économi-

Mallory Schneuwly Purdie est docteure en sociologie des religions et travaille comme responsable de recherche à l'Université de Lausanne. Co-fondatrice et actuellement présidente du GRIS, elle travaille depuis près de quinze ans sur l'immigration, la sédentarisation et l'intégration des populations musulmanes en Suisse et en Europe.

ques, politiques, artistiques, etc., les villes constituent des espaces sociaux privilégiés pour inscrire une présence sur un territoire, un procédé que les groupes religieux ont bien compris. Une récente recherche s'est ainsi intéressée à l'indice de concentration urbaine des con-

grégations religieuses en Suisse. L'étude révèle que les villes démographiquement importantes et fortement industrialisée (telles que Zurich, Bâle ou St-Gall) sont aussi celles qui recensent le plus grand nombre d'associations musulmanes (Stolz et al. 2011). Dans le cas de la Suisse romande, Genève, Lausanne et Fribourg se distinguent des autres villes.

Dans cette contribution, nous proposons tout d'abord de présenter l'apport épistémologique d'une entrée sur le terrain par le biais de l'événement pour comprendre l'incorporation des musulmans dans l'espace public. Puis, sur la base de matériel ethnographique collecté durant la Semaine des religions 2010 par une équipe de recherche de l'Université de Lausanne², il s'agira de montrer quels sont les registres matériels et symboliques que les acteurs mobilisent et à partir desquels ils (dé)construisent des frontières entre des groupes.

Portes ouvertes comme événement

Du point de vue des sciences sociales, les événements constituent des espaces-temps dans lesquels les appartenances trouvent à s'exprimer (Salzbrunn 2004, 2007, 2010, 2011). Ils constituent aussi des moments privilégiés pour l'analyse des liens sociaux en ce qu'ils sont le fruit de l'action commune d'individus en un espace défini, qu'ils donnent lieu à une forme de lien social plus ou moins éphémère et qu'ils cristallisent l'(in)visibilité sociale d'une cause ou d'une occasion dont les conséquences sociales peuvent avoir une

portée plus ou moins importante. Les JPO constituent un événement produit de l'intérieur (les communautés musulmanes) vers l'extérieur (l'espace public suisse). Il participe ainsi au tissage des liens communautaires à l'échelle des associations musulmanes et des liens sociaux avec les espaces urbains suisses.

Tout événement exprime aussi un rapport au temps, à l'histoire et à l'actualité et il n'est pas anodin que la première Semaine suisse des religions se soit précisément tenue en 2007, année du lancement de l'initiative dite anti minaret³. Ainsi, du point de vue des sciences sociales, les JPO 2010 constituent un événement en ceci qu'il participe à la réponse des communautés musulmanes à l'aftermath du 29.11.2009 et aux inquiétudes d'une tranche importante de la population suisse non musulmane face à la montée de l'islam et des risques d'islamisation de la Suisse (dixit le comité d'initiative). En tant qu'événement construit, les JPO représentent ainsi un espace privilégié d'observation de la gestion des appartenances et d'un islam 'en train de se vivre'⁴. «L'événement est important en ce qu'il nous dit» affirment Bensa et Fassin (2002 :17). Attardons-nous sur ce que nous disent les Journées portes ouvertes sur les manifestations urbaines des pratiques musulmanes en Suisse.

L'ancrage territorial des associations musulmanes en ville constitue une forme d'expression matérielle de l'islam en ville. Cependant, matérialité n'est pas synonyme de visibilité. En effet, les locaux loués (ou achetés selon les cas) appartiennent au décorum urbain 'naturel' : il s'agit essentiellement d'appartements ou de surfaces commerciales réaffectées. De l'extérieur, il est ainsi rare que les locaux se différencient visuellement des autres bâtiments ou appartements alentours. Une vitrine peut par exemple proposer des livres, le logo ou l'acronyme d'une association pourra peut-être figurer sur la sonnette. A cette invisibilité sur rue contraste une mise en scène des appartenances dans l'aménagement domestique de l'espace : des étagères permettent aux usagers de ranger leurs chaussures ; des photographies de lieux de cultes, de paysages, de personnalités politiques ou d'équipes de foot des pays d'origine sont suspendues aux murs ; des services à thé, des reproductions de calligraphies arabes décorent les lieux ; une pièce sera souvent recouverte de tapis et meublée de bancs ou matelas moelleux sur son pourtour. A travers ces

prises en scène d'une appartenance (souvent) orientale à travers la décoration, mais aussi par les encas proposés sur les buffets, les JPO participent ainsi à la construction d'un espace transnational exprimant, entre autre, des relations marchandes entre les pays d'origine et l'espace investi localement.

Performer l'islam

Organisées à l'échelle nationale, les JPO participent ainsi à la construction publique de pratiques et d'institutions musulmanes ancrées localement. La brochure d'informations de l'Union des organisations musulmanes de Genève (UOMG) localisant au moyen d'une carte les associations islamiques sur le territoire urbain est à ce titre éloquent. Si les JPO s'affirment donc comme un événement participant à la création d'un être collectif de prime abord, les appartenances à l'islam et la mobilisation du registre islamique diffèrent sur chaque territoire congrégationnel. En effet, il apparaît que les associations (ré)affirment leur spécificités en affirmant certaines frontières et en en brouillant d'autres selon trois stratégies différenciées (Wimmer 2008).

Affirmation d'une frontière

Premièrement, l'organisation et la programmation commune de Journées portes ouvertes des organisations musulmanes d'une ville participe à l'affirmation d'une frontière qui démarque les associations identifiées comme musulmanes d'autres groupements non musulmans et participe ainsi à la création de deux entités apparemment distinctes.

Cette première frontière, pratiquée localement et ponctuellement, est notamment affirmée par la mise en scène d'une appartenance religieuse précise par le biais de l'ameublement, de la décoration (par exemple par l'affichage du drapeau de l'équipe de foot turque de Galatasaray), des tenues vestimentaires des membres de l'association (port du voile, de tuniques traditionnelles autant pour les femmes que les hommes), de la division du territoire en des espaces réservés aux femmes, des espaces mixtes et des espaces masculins ou encore par les activités performées à cette occasion (cours de religion, initiation à la langue arabe, atelier de calligraphie arabe). Il n'est pas rare non plus qu'une temporalité différenciée soit également actée: certaines associations ont en effet

maintenu les prières qui devaient se dérouler ce jour-ci selon l'horaire; d'autres ont à l'inverse renoncé à exposer leur pratique tout en précisant qu'une prière avait 'normalement' lieu durant l'après-midi, mais que la présente journée était consacrée avant tout à la rencontre et non au culte.

Différenciation interne

Deuxièmement, on assiste au redessinage de la frontière par la mobilisation de marqueurs théologiques ou ethniques additionnels, ce qui a pour effet la fragmentation et la différenciation interne du groupe. Il s'agit ici de ce que Wimmer appelle les stratégies d'expansion ou de contraction des frontières selon si l'individu inclus ou exclu des niveaux d'appartenance (Wimmer 2008). Dans le cas des JPO, on assiste précisément à la contraction de la frontière par l'addition de sous-catégories telles que la nationalité, le courant théologique, l'école juridique ou les références géographiques régionales ou locales – et les individus affirment leur ethnicité spécifique pour se différencier des autres musulmans complexifiant ainsi la frontière interne au groupe 'des musulmans'. Ainsi, dans les conversations, nous avons pu relever une stratégie de la part des musulmans turcs, bosniaques et albanophones à se différencier des arabes et réciproquement: certains mobilisent leur histoire nationale (dernier califat ottoman vs péninsule arabe comme terre originelle de l'islam), leur école juridique (tradition hanafite plus ouverte et pluraliste que le hanbalisme, le malékisme ou le chafisme). Dans ce cadre, les chiites s'opposent aussi aux sunnites (et non l'inverse) et (ré)affirment leur filiation à Mohammed pour se différencier et se spécifier. La maîtrise de la langue arabe est aussi un critère mobilisé pour affirmer son islamité. Cependant, la poursuite de durant le printemps 2011, ont permis de montrer que ces frontières ne sont pratiquées que de manière situationnelle car dans la pratique, ces lieux de sociabilité sont fréquentés par un public bien plus hétérogène sur le plan des origines mais aussi des croyances.

Brouillage de la frontière

Troisièmement, les individus brouillent la frontière entre musulmans et non musulmans en mobilisant des marqueurs sociodémographiques (sexe, âge, profession, éducation ou durée d'installation en Suisse) ou en

insistant sur une expérience sociale commune et/ou partagée. Ainsi, une association organise une visite à la morgue de la communauté où des femmes reproduisent les gestes rituels de la toilette funéraire sur un mannequin; le club de football d'une autre association vient présenter son programme d'entraînement et de compétition, une troisième association présente son service d'aide social aux défavorisés du quartier quelle que soit leur confession. Le brouillage de la frontière s'exécute aussi par la verbalisation de leitmotivs. A l'inverse de Amiotte-Suchet (2010 : 86) selon qui une communauté se crée en s'imposant des leitmotivs qui participent à la création de frontière entre les groupes, les JPO révèlent que les associations musulmanes construisent un leitmotiv insistant sur l'islam comme religion d'amour, de tolérance et de respect; des valeurs bien évidemment aussi mobilisées par les groupes non musulmans. La production d'un refrain faisant écho aux valeurs de l'autre groupe veut ainsi contribuer au gommage de la frontière. Par ailleurs, notons aussi que le leitmotiv 'Islam, une religion de paix' constitue également une réaction à la diffusion du 'discours total' (Belhouel 2009) sur l'islam et produit des formes d'intégration de celui-ci par les associations qui réagissent et l'incorpore à leur discours de présentation de soi.

Éléments conclusifs

Approcher l'(in)visibilité de l'islam dans les espaces urbains suisses à partir des Journées portes ouvertes attire l'attention sur les stratégies de mobilisation de marqueurs identitaires différenciées de groupes s'affichant comme musulmans sur l'espace public et révèle simultanément les processus de production et de relativisation de frontières entre groupes: certaines frontières seront plus volontiers construites par des groupes, alors que d'autres le seront davantage par des individus. Selon les cas, groupes et individus activent certains marqueurs pour 1) contrer une essentialisation de leurs appartenances au déterminant religieux, 2) insister sur d'autres appartenances significatives ou 3) appuyer le fait qu'ils partagent une réalité sociale commune, trois stratégies qui illustrent « la façon dont l'ethnicité est faite et dé faite dans les interactions quotidiennes entre les individus » (Wimmer 2008 : p. 1027, traduit de l'anglais par MSP). Aborder la présence de l'islam dans l'espace urbain à

partir des Journées portes ouvertes permet d'une part de montrer comment des associations s'associent pour donner corps à une communauté musulmane locale et l'inscrire sur le territoire des villes. Mais d'autre part, la tenue de JPO participe simultanément à la construction de la différence intra-groupe dans cette situation sociale donnée. Ainsi, les JPO constituent un événement construit paradoxal dans le sens où il affirme et infirme en même temps des frontières. L'entrée par l'événement permet ainsi de rendre à la notion de 'minorité' sa complexité sociologique et de mettre en évidence les tensions internes qui traversent les groupes minoritaires qui, comme tout autre entité, sont traversées par des hiérarchies sociales de classes, de sexe, de rapports sociaux de genre et de génération, des orientations politiques plurielles et le partage d'histoires communes. (Raulin 2009 : p. 42).

Références

- Alba Richard (2005). « Bright vs blurred boundaries : second generation assimilation and exclusion in France, Germany and the United States », *Ethnic and Racial Studies*, 28 (1), pp. 20-49.
- Amiotte-Suchet Laurent (2009). « Les hospitaliers de Lourdes : une communauté événementielle », *Faire communauté en société*. I. Sainsaulieu, M. Salzbrunn et L. Amiotte-Suchet (éd.), Rennes, Presses universitaires de Rennes, pp. 75-88.
- Belhoul Samuel (2009). « Discours total ! Le débat sur l'islam en Suisse et le positionnement de l'islam comme religion publique ». *Musulmans d'aujourd'hui : identités plurielles en Suisse*. M. Schneuwly Purdie, M. Gianni, M. Jenny (éd.) Genève, Labor et Fides, pp. 53-72.
- Bensa Alban et Fassin Eric (2002). « Les sciences sociales face à l'événement », in *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, 38, pp. 5-20.
- Lamont Michele et Molnar Virag (2002). « The Study of boundaries in the Social Sciences », in *Annual Review of Sociology*, 24, pp. 167-195.
- Portes Alejandro, Escobar Cristina et Arana Renelinda (2008). « Bridging the gap : transnational and ethnic organisation in the political incorporation of immigrants in the United States », *Ethnic and Racial Studies*, 31(6), pp. 1056-1090.
- Raulin Anne (2009). « Minorité urbaines : des mutations conceptuelles en anthropologie », in *Revue européenne des migrations internationales*, 24 (3), pp. 33-51.
- Salzbrunn Monika (2004). « The Occupation of Public Space Through Religious and Political Events: How Senegalese Migrants became a Part of Harlem, New York », in *Journal of Religion in Africa*, 32 (2), pp. 468-492.
- Salzbrunn Monika (2007). « Enjeux de construction des rôles communautaires dans l'espace urbain : le cas du quartier de Belleville à Paris », in Ivan Sainsaulieu et Monika Salzbrunn (Eds.), *Esprit critique, Automne*, 10(1) : « La communauté n'est pas le communautarisme », <http://www.espritlecritique.fr>
- Salzbrunn Monika (2010). « Faire et défaire le voisinage : les fêtes de quartier comme reflet de relations sociales et culturelles », in : Judith Rainhorn et Didier Terrier (Eds.) : *Etranges voisins. Altérité et relations de proximité dans la ville depuis le XVIIIe siècle*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, pp. 133-147.
- Salzbrunn Monika (2011). « Rescaling Processes in two "Global" Cities: Festive Events as Pathways of Migrant Incorporation », in: Nina Glick Schiller, Ayse Çağlar: *Locating Migration. Rescaling Cities and Migrants*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 166-189.
- Stolz Joerg, Chavez Mark, Monnot Christophe, Amiotte-Suchet Laurent (et al.) (2011) *Congregations in Switzerland and USA : a quantitative and comparative study*. Berne, FNS, PNR58, *Collectivités religieuses, Etat et société*.
- Tarrus Alain (1993). « Territoires circulatoires et espaces urbains. Différenciation des groupes migrants », *Annales de la recherche urbaine*, vol. 59-60, pp. 51-60.
- Wimmer Andreas (2008). « Elementary strategies of ethnic boundary making », in *Ethnic and Racial Studies*, 31 (6), pp. 1025-1055.
- Zollberg Aristide et Long Litt Woon (1999). « Why Islam is like Spanish : cultural incorporation in Europe and the United State », in *Politics & Society*, 27, pp. 5-38.

¹ En 2010, les associations musulmanes des villes suivantes ont ouvert leurs portes au public : Aarburg (AR), Bachenbülach (ZH), Berne, Dällikon (ZH), Dübendorf (ZH), Fribourg, Genève, Lausanne, Montreux (VD), Prilly (VD), Regensdorf (ZH), Rüti (ZH), Wädenswil (ZH), Wallisellen (ZH), Wetzikon (ZH), Winterthur (ZH), Zurich.

² Durant le semestre d'automne 2010, nous avons dirigé une équipe de recherche qui a investigué l'(in)visibilité de l'islam dans les espaces urbains. Epaulées par Melina Brede, Valeria Melone et des étudiants en Bachelor et en Master des Universités de Lausanne et Fribourg, nous avons ainsi récolté des protocoles d'observations et des photographies sur 22 sites en Suisse, notamment à Genève, Morges, Lausanne, Fribourg, Bienne et Zurich. Le présent papier se concentrera uniquement sur les Journées portes ouvertes observées à Genève, Lausanne, Fribourg et Zurich.

³ Pour rappel, le comité d'initiative a lancé la collecte des signatures le 1 mai 2007 et en a déposé plus de 114000 signatures à peine une année plus tard (juillet 2008). La campagne d'affichage en vue de la votation a pour sa part débuté le 1 septembre 2009 et le peuple suisse s'est exprimé en faveur du texte le 29 novembre 2009.

⁴ Cependant, il est important de préciser que les JPO s'inscrivent aussi et simultanément dans un événement porté par différents groupes religieux offrant entre autres une introduction à la pratique de méditation zazen, une fête d'unité baha'ie, un office de célébration de shabbat ou encore une prière de Taizé. La maison de l'Arzillier et le Bureau Cantonal d'Intégration des Etrangers proposent en plus différents conférences, rencontres et buffets « interculturels » visant à rassembler des personnes au-delà de leur appartenance religieuse.

Samuel M. Behloul

Unbeabsichtigte Folgen der Islam-Debatte

In seiner Essaysammlung *Rethinking world history* bemerkt der Historiker Marshall Hodgson mit Blick auf das politische Kräfteverhältnis zwischen Europa und der islami-

sehen Welt im sechszehnten Jahrhundert und hinsichtlich der normativen Ausstrahlungskraft der damaligen islamischen Welt auf muslimische und nichtmuslimische Kulturräume zwischen Nordafrika und Südostasien, dass «In the sixteenth century of our era, a visitor from Mars might well have supposed that the human world was on the verge of becoming Muslim» (Hodgson 1993: 97). Lassen wir nun Hodgsons fiktiven Marsbesucher fünf Jahrhunderte später einen nur flüchtigen Blick auf die schon seit Jahren anhaltende Konjunktur der politischen und massenmedialen Thematisierung und vor allem Problematisierung des Islams und der Muslime in Westeuropa werfen, würde dieser in Anbetracht der in den Medien und in den politischen Wahl- und Abstimmungskämpfen fast schon apokalyptisch verschärften Szenarien wie «Mekka Deutschland. Die stille Islamisierung» (Der Spiegel, Nr. 13, 26.3.07), «Angst vor Muslimen» (Facts, Nr. 10, 9.03.06), «Muslime bald in der Mehrheit», «Wird Luzern islamisiert?», «Aarau oder Ankara?», «Baden oder Bagdad?» u.Ä. umgehend feststellen müssen, der Prozess der Islamisierung der Welt stehe kurz vor seinem Abschluss.

Zwischen Wahrnehmung und Empirie

In Anbetracht ihrer thematischen Breite und vor allem des Eindringlichkeitscharakters, mit dem sie auf gesamtgesellschaftlicher Basis (Politik, Medien, Erziehung, Bildung) ausgetragen werden, erwecken die Islam-Wahrnehmung und die aus ihr hervorgehenden Islam-Debatten tatsächlich den Eindruck eines

Samuel Behloul hat Theologie und Philosophie studiert und arbeitet seit 2008 als Forschungsmitarbeiter (SNF) und Lehrbeauftragter am Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Luzern. Seine Forschungsschwerpunkte sind Islam in der Geschichte, besonders Islam und Muslime in der Schweiz.

faktischen Zusammenpralls von zwei in sich abgeschlossenen und zu einander im diametralen Gegensatz stehenden Blöcken, der zugunsten «des» Islams entschieden werde. Und dennoch ist die

Islam-Debatte als spezifisches Antagonismus-Narrativ von einer grundsätzlichen Asymmetrie geprägt, die sich auf zwei Ebenen beobachten lässt: a) der fehlende Empiriebezug und b) die Unzeitgemässheit. Zum einen deckt sich nämlich der Grossteil der in den Islam-Debatten intensiv thematisierten Problemfelder und entworfenen Szenarien nicht mit der Vielfalt individueller Lebensentwürfe von Menschen muslimischer Herkunft im Westen. Zum anderen erscheinen die Islam-Debatten aus der Perspektive des normativen Selbstverständnisses europäischer westlicher Gesellschaft sogar als anachronistisch. Denn, wenn westeuropäische Demokratien in ihrer der Trennung von Politik und Religion geschuldeten Religionsneutralität einen der Grundpfeile ihres normativ-juristischen Selbstverständnisses sehen¹ und darauf aufbauend ihre Bürgerinnen und Bürger nicht in erster Linie oder gar ausschliesslich entlang ihrer – da als Privatsache betrachteten – Religionszugehörigkeit wahrnehmen, so erscheint es tatsächlich als nicht mehr zeitgemäss, Individuen und Gruppen in einem vornehmlich theologisch-dogmatischen Sinne als Angehörige eines religiösen Kollektivums wahrzunehmen und ihre Religionszugehörigkeit zu deren ausschliesslichen Sinngebungsinstanz hinsichtlich der Habitualisierung des täglichen Lebens zu erheben.

Der Eindruck des Anachronismus mag noch an zusätzlicher Schärfe gewinnen, verweist man in historisch-vergleichender Perspektive etwa auf die Beobachtung des sozialdemokratischen Arbeiterführers Wilhelm Liebknecht, der 1872 unter dem Eindruck

des sich durch den Kulturkampf verfestigten Protestantismus-Katholizismus Gegensatzes in einer Rede erstaunt feststellte, dass «religiöse Fragen (...) in keiner Epoche der deutschen Geschichte mit grösserem, seit zwei Jahrhunderten nicht mit so grossem Eifer behandelt worden (sind) als in diesem Momente.» W. Liebknecht glaubte sich sogar «in die wüstesten Zeiten nach der Reformation zurückversetzt (...)» (Blaschke und Kuhlemann 1996: 8).

Reaktivierung als Deutungscode

Der kurze Verweis auf Liebknechts Feststellung zeigt nicht nur strukturelle Ähnlichkeiten zwischen dem 19. und 21. Jahrhundert hinsichtlich der Synchronität von zwei als gegenläufig wahrgenommenen Entwicklungen, nämlich der Distanz des Zeitgeistes zu Religion (vgl. Nipperdey 1983: 403) einerseits und die gleichzeitige Verstärkung von gesellschafts-politischen Aufmerksamkeitsstrukturen für religiöse bzw. konfessionelle Signaturen andererseits. Der Vergleich einer gesamtgesellschaftlichen Thematisierung von religiösen Minderheiten im 19. und im 21. Jahrhundert² offenbart vielmehr die besondere Eignung von Religion, die an sich komplexe soziokulturelle Verflechtungen und Interdependenzen gesellschafts-politischer Sachverhalte auf kohärente Fremd- und Selbstbilder zu reduzieren.

Die Komplexität reduzierende und Ordnung generierende Leistung von reaktivierten Religions-codes unter den Bedingungen wachsender sozio-politischer «Unübersichtlichkeiten» lässt sich gut auch an der aktuellen Wahrnehmung und Thematisierung von Islam und Muslimen in den westeuropäischen Gesellschaften aufzeigen. Nachfolgend soll dies an einigen Aspekten der Islam-Debatte in der Schweiz exemplifiziert werden und diese dann in den Gesamtkontext der westeuropäischen Islam-Debatten gestellt werden. Diese Kontextualisierung soll aber nicht in erster Linie den Vergleichszwecken dienen, sondern vielmehr auf eine neue Dynamik in der Thematisierung des Islams aufmerksam machen, die, so die Beobachtung, die bisherigen lokalen Islam-Debatten Westeuropas in einen anti-muslimischen Reflex münden lässt, und zwar über die weltanschaulichen und parteipolitischen Orientierungen der beteiligten Akteure hinaus.

Wahrnehmung und Thematisierung

Trotz der jeweils historisch bedingten Vielfalt politischer Kulturen in den einzelnen westeuropäischen Gesellschaften hinsichtlich deren Regelung des Verhältnisses von Religion und Staat, Religion und Öffentlichkeit sowie der heuristischen Umstrittenheit des Konzeptes der Säkularisierung in Westeuropa einerseits (vgl. Lehmann 2004: 10; Casanova 2009: 85f.) und der faktischen kulturellen und nicht zuletzt auch religionspraktischer (sowohl auf Gruppen bezogener als auch individueller Ebene) Diversität muslimischer Minderheitengruppen in Westeuropa andererseits, lässt sich als Grundmuster westeuropäischer Wahrnehmung und Thematisierung des Islams die Gegenüberstellung von zwei entweder zeitungleichen oder systemisch unvereinbaren normativen Blöcken – «Islam» vs. «Westen» – ausmachen. Entsprechend wird die sog. Islam-Frage im Kontext gesamtgesellschaftlicher Themenfelder angegangen.

Die Relevanz der Islam-Frage für das Agenda-Setting der Schweizer Politik manifestierte sich in den letzten Jahren nicht nur in den zahlreichen öffentlichen Äusserungen und Stellungnahmen von Vertretern politischer Parteien. Sie fand ihren konkreten Ausdruck auch in einer Reihe von Initiativen, Abstimmungen und Wahlen, sei es auf kantonaler oder sei es auf Bundesebene. Allen diesen nachfolgend kurz dargestellten politischen Entscheidungsprozessen war – mit Ausnahme der Minarett-Initiative – gemeinsam, dass sie von ihrem Inhalt her zwar weder direkt mit Islam noch Muslimen zu tun hatten, in den ihnen vorausgehenden Debatten jedoch weitgehend auf die Islam-Frage reduziert wurden.

Den Auftakt zu einer konkreten «Islamisierung» der politischen Agenda in der Schweiz bildete, rein chronologisch betrachtet, die kantonale Abstimmung über die drei Kirchenvorlagen in Zürich (2003), die eine öffentlich-rechtliche Anerkennung von nicht-christlichen Religionsgemeinschaften im Kanton Zürich vorsah. Ein Jahr später folgte die Abstimmung über die sog. Einbürgerungsvorlagen, deren Ziel die automatische Einbürgerung von Migranten der zweiten und eine erleichterte Einbürgerung der dritten Migrantengeneration in der Schweiz war. Vor der Minarett-Abstimmung (2009) fanden 2007 die vorerst letzten Nationalratswahlen statt. Inhaltlich wurden sie zum Teil von einer antagonistischen Ge-

genüberstellung von «Islam/Islamisierung» einerseits und «Schweizer Werte» andererseits dominiert (vgl. Behloul 2009: 257-259). Erwähnt sei noch in diesem Zusammenhang, dass die Christliche Volkspartei (CVP) die Frage der Erhaltung des religiösen Friedens in der Schweiz am Beispiel der «Musliminnen und Muslime der Schweiz» thematisierte und 2006 ein in den Medien so bezeichnetes Muslim-Papier verabschiedete (Identität und Religionsfreiheit 2006)³.

Obwohl es nun weder bei der Abstimmung über die Kirchenvorlagen im Kanton Zürich noch bei der Volksabstimmung über die Einbürgerungsvorlagen in erster Linie um Islam bzw. Muslime ging, reduzierten die Gegner der Kirchvorlagen von Zürich und von Einbürgerungsvorlagen beide Abstimmungen auf ihren medienwirksamen und Emotionen weckenden Wahlplakaten und Flugschriften auf die vermeintlich drohenden Gefahren steuerlichen Unterstützung von Koranschulen («Steurgelder für Koranschulen? 3xNein zu den Kirchenvorlagen») bzw. der Verschiebung demographischer Mehrheitsverhältnisse in der Schweiz bis zum Jahr 2040 zugunsten von Muslimen im Falle einer Annahme der Einbürgerungsvorlagen («Muslime bald in der Mehrheit?»). Sowohl die Kirchenvorlagen, wie auch die Einbürgerungsvorlagen wurden von der Stimmbevölkerung mehrheitlich abgelehnt. Bei den letzten Nationalratswahlen 2007 haben Kandidaten der Schweizerischen Volkspartei auf ihren Wahlplakaten und bei öffentlichen Auftritten, den Islam als ein fremdes, unschweizerisches Phänomen («Aarau oder Ankara», «Baden oder Bagdad») normativ in ein antagonistisches Verhältnis zum Schweizer Wertesystem eingespannt («Schweizer Werte statt Islamisierung»). In den hier skizzierten Beispielen manifestiert sich nicht nur die für die Wahrnehmung und Thematisierung des Islams charakteristische Verknüpfung von religiösen und gesamtgesellschaftlichen Fragestellungen (Zuwanderung, Identität, Integration). In ihnen kommt zugleich das Problem des fehlenden Empiriebezugs in sehr expliziter Weise zum Tragen. Denn weder besteht in der Schweiz eine reale Möglichkeit steuerlicher Unterstützung von Koranschulen noch ist es realistisch, dass Muslime im Jahre 2040 siebenzig Prozent der Schweizer Bevölkerung ausmachen werden. Und welche Szenarienentwürfe man auch immer unter dem Abstractum «Islamisierung» zu subsumieren mag,

fest steht, dass muslimische Diasporagemeinschaften – und dies gilt gleichermaßen auch für andere nicht-muslimische Diasporagruppen in der Schweiz – sich im Rahmen des Prozesses ihrer Verortung innerhalb der Schweizer Gesellschaft in einem eigentlich dynamischen Spannungsfeld der Behauptung und (Neu-)Formierung ihrer vielschichtigen Identitätsentwürfe bewegen. Solche Inkorporationsprozesse verlaufen weder auf kollektiver noch auf individueller Ebene statisch, d.h. über eine einfache Verpflanzung des religiösen Moral- und Pflichtenkodex in den neuen Kontext. Sie sind vielmehr eingebettet in den sozio-kulturellen und politischen Gesamtkontext der Schweizer Gesellschaft, was schliesslich nicht in einer «Islamisierung» der Schweiz resultieren kann, sondern eine – jetzt schon faktisch vorhandene – Vielfalt von individuellen Lebensentwürfen unter Musliminnen und Muslimen selbst zur Folge hat. Und schliesslich steht die allgemein verbreitete Wahrnehmung des Islam als aussereuropäisches Phänomen einschliesslich normativer Implikationen, die diese Wahrnehmung nach sich zieht, im Widerspruch zu dem Faktum, dass die Mehrheit der in der Schweiz lebenden Musliminnen und Muslime (ca. 56 %) von ihrer Herkunft her aus einer binneneuropäischen Migration (Kosovo, Mazedonien, Bosnien und Herzegowina) stammen. Der Ausgang der hier aufgezählten politischen Entscheidungsprozesse zeugt von hoher Durchschlagskraft der Islam-Frage, trotz des offensichtlichen Fehlens eines Empiriebezuges für die in ihr thematisierten Problemfelder und Szenarienentwürfe. In der erwähnten Durchschlagskraft manifestiert sich daher vielmehr die oben bereits erwähnte transhistorische Eignung von Religion als Deutungscode, die an sich komplexe soziokulturelle Verflechtungen und Interdependenzen gesellschaftspolitischer Sachverhalte jenseits jeden Empiriebezuges auf kohärente Selbst- und Fremdbilder zu reduzieren und diese in ein antagonistisches Verhältnis zu einander zu positionieren. J. Casanova ist deswegen zuzustimmen, wenn er unterstreicht, dass «of all social phenomena none is perhaps as protean and, consequently as unsusceptible to binary classification as Religion» (Casanova 1994: 42).

Verdichtung der Islam-Debatte

Will man nun die Schweizer Islam-Debatte in den Gesamtkontext der westeuropäischen Thematisierung

des Islams und der Muslime stellen, und zwar mit dem Ziel, über den blossen Vergleich hinaus das Phänomen einer politisch regulierten Quantifizierung der Sichtbarkeit einer Religion und ihrer Anhänger, das für eine neue Dynamik westeuropäischer Islam-Thematisierung steht, aufzuzeigen, so bietet sich dazu selbstredend die Minarett-Initiative an. Sie ist sowohl inhaltlich als auch vom Abstimmungsresultat her für die angestrebte Betrachtung relevant.

Ihre inhaltlichen Begründungszusammenhänge stellen zwar das Paradebeispiel einer antagonisierenden Konstruktion und der mit ihr einhergehenden Szenarienentwürfe dar, die weitgehend jeglichen religionshistorischen und gegenwartsbezogenen Empiriebezugs entbehren.⁴ Inhaltlich stellt die Minarett-Initiative aber einen Kristallisationspunkt der bis dahin stattgefundenen Thematisierung und Problematisierung des Islams und der Muslime in der Schweiz dar.

Sie war nämlich die erste Abstimmung, die bereits von ihrem Inhalt her und nicht soz. erst im Nachhinein, wie die oben genannten Initiativen, auf das Thema Islam und Muslime fokussiert war. In ihrer inhaltlichen Ausrichtung auf das Symbol des Minaretts zieht sich semiotisch die Gesamtheit der systemisch begründeten Negativparadigmen und Szenarienentwürfe zusammen, die die Wahrnehmung des Islams und der Muslime seit Jahren dominieren: Intoleranz, Aggressivität und Weltherrschaftsstreben. Die Minarett-Initiative hat im Grunde genommen dem gesichtslosen Szenario der «Islamisierung» im Symbol des Minaretts das fehlende Gesicht verliehen. Und mag die Plausibilität der mit diesem Gesicht paradigmatisch verknüpften normativen Topoi und Szenarien generell dürftig erscheinen, bleibt dieses Gesicht wenn nicht gerade aus triftigen, dann zumindest aus sentimentalischen Gründen unansehnlich. So haben beispielsweise einige der befragten Personen nach der Minarett-Abstimmung ihr «Ja» damit begründet, sich während der Fahrt durch die schöne Schweizer Landschaft der Anblick der Minarette schlicht nicht vorstellen zu können.

Gerade die Auswertung des Abstimmungsverhaltens bei der Minarett-Abstimmung hat gezeigt, dass für die Initiative ein breites Personenspektrum, unabhängig von der eigenen weltanschaulichen und parteipolitischen Positionierung abgestimmt hat, d.h.

auch gegen die Empfehlungen der eigenen Partei oder der jeweiligen Landeskirche.

Westeuropäischer Gesamtkontext

Die ideologische Einigung, die die Minarett-Initiative in der Frage des zumutbaren Grades der Sichtbarkeit des Islam bewirkt hat, lässt sich jüngst auch im Kontext gesamteuropäischer Islam-Debatten beobachten. Noch bis vor wenigen Jahren hatte man den Eindruck, jeder westeuropäische Staat habe aufgrund der historisch bedingten Besonderheiten der eigenen politischen Kultur auch seinen eigenen Islam-Diskurs und nehme entsprechend mit jeweils unterschiedlicher Intensität den Islam als Bedrohung – oder zumindest als Herausforderung – für das eigene Wertesystem wahr. Während in Frankreich beispielsweise das Tragen des Kopftuchs in öffentlichen Institutionen als Bedrohung der Laïcité wahrgenommen und emotional thematisiert wurde, wird in Grossbritannien etwa das rituelle Schlachten von Tieren aufgrund der traditionellen Tierliebe der Briten immer wieder emotional thematisiert, obwohl unter strengen Auflagen erlaubt. In Frankreich hingegen stellte das Schächten nie ein Werteproblem dar, wie umgekehrt das Tragen des Kopftuches in öffentlichen Institutionen in Grossbritannien (vgl. Roy 2005: 7).

In jüngster Zeit scheinen nun die verschiedenen lokalen Islam-Diskurse Westeuropas in einen gesamteuropäischen antimuslimischen Reflex zu münden, den man begrifflich vielleicht am treffendsten als politisch geregelte Quantifizierung der Sichtbarkeit bezeichnen kann. Ob Burka-Debatten in Frankreich, Belgien und Holland oder die Errichtung von Minaretten bzw. repräsentativen Moscheebauten in der Schweiz, Österreich und Deutschland – die bislang sich durch politisch und kulturell bedingte regionale Besonderheiten auszeichnenden Islam-Debatten verlaufen nämlich zunehmend entlang der Frage nach dem zumutbaren Grad der symbolischen Sichtbarkeit des Islam und der Muslime im öffentlichen Raum. Die zur Disposition stehenden Symbole (vor allem Minarett und Burka) werden dabei mit normativem Gehalt aufgeladen und entsprechend in ein antagonistisches Verhältnis zum normativen Selbstverständnis der jeweiligen Mehrheitsgesellschaft gesetzt. Aufschlussreich dabei ist zu beobachten, dass die Frage einer politisch regulierten Quantifizierung der Sichtbarkeit des Islam und der

Muslime sowohl in Ländern wie Belgien und Österreich die politischen Agenda-Settings mitbestimmt, wo Islam schon seit längerer Zeit als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt ist, als auch in Ländern wie etwa Holland, wo sichtbare Vielfalt schon immer ein integraler Bestandteil des eigenen normativen Selbstverständnisses war. Sowohl die politisch-ideologischen Motivlagen als auch die normativen Gehalte der an diesem anti-muslimischen Reflex beteiligten Akteure mögen in Wirklichkeit zwar unterschiedlich oder gar miteinander unvereinbar sein. Die neue Dynamik der Thematisierung von Islam und Muslimen, die, wie gesagt, ihren prägnantesten Ausdruck in der Frage nach dem zumutbaren Grad der Sichtbarkeit von Islam und Muslimen findet, vereint in sich dennoch so unterschiedliche Positionen wie säkulare antireligiöse Vorurteile, konservative Verteidigung des christlichen Abendlandes und die liberal-feministische Kritik.

Mag man die Minarett-Abstimmung und ihren Ausgang in der Schweiz noch als eine Folge direkt-demokratischer Entscheidungsprozesse betrachten, scheinen die quer durch Europa stattfindenden Debatten und angedachten politischen Massnahmen um ein nationales Burka-Verbot die westeuropäischen Gesellschaften mit ihrer ansonsten faktisch vorhandenen Vielfalt politischer Regelungen des Verhältnisses von Religion und Staat, Religion und Öffentlichkeit ideologisch zu einen. Bereits der symbolische Ausdruck der Präsenz einer Religion, seien es die Bauten (Minarett) oder seien es individuelle Ausdrucksformen der eigenen Religiosität (Burka und Kopftuch) werden mit normativem Gehalt aufgeladen und in ein antagonistisches Verhältnis zum Wertesystem der jeweiligen Mehrheitsgesellschaft gesetzt. Die Re-aktivierung von Religion als neue sozio-kulturelle Komplexitäten und Unübersichtlichkeiten westeuropäischer Gesellschaften dichotomisch reduzierende Deutungskategorie korrespondiert nicht nur mit einer neuartigen normativen Aufladung religiöser Symbolik des Islams, sondern verleiht auch dem öffentlichen Raum westlicher Gesellschaften einen neuen normativen Gehalt⁵, der durch ein politisch reguliertes Mass an (Un-)Sichtbarkeit von Symbolen und Menschen verteidigt werden soll.

Kehren wir zum Schluss nochmals in das 16. Jahrhundert zurück, mit dem wir unsere Beobachtungen begonnen haben. Stellt «Islam und Muslime im

Westen» das gesamtgesellschaftliche und neuerdings vielleicht auch das supraideologische Antagonismus-Narrativ westeuropäischer Gesellschaften im 21. Jahrhundert dar, so war das gesamteuropäische Antagonismus-Narrativ des 16. Jahrhunderts in der epistemologischen Konfiguration der «Türkengefahr» eingebettet und dies unabhängig vom realen Ausmass der Bedrohung einzelner europäischer Gebiete seitens der Osmanen. Zwischen den beiden zeitlich weit auseinanderliegenden Narrativen liessen sich einige aufschlussreichen Parallelen ziehen. Aus Raumknappheit sei hier zum Schluss nur auf eine hingewiesen, die mir im Kontext der erwähnten Reaktivierung der Religion als Deutungskategorie relevant erscheint. In ihrer historischen Analyse des diskursiven Umgangs Europas mit der Expansion des Osmanischen Reiches im 16. Jahrhundert verweist A. Höfert auf eine seitens der Diskursakteure unbeabsichtigte Folge der Thematisierung der Türkengefahr in Europa: «Die Etablierung des Feldes der Religion» (Höfert 2003: 303). Waren nämlich Türken und Islam generell bis dahin als Heiden resp. als Heidentum kategorisiert worden, führte die Einführung des Oberbegriffes der Religion zu einer Auflösung des seit dem Frühmittelalter dominierenden Gegensatzes zwischen «Heiden» und «Christen». Mittels «Religion» wurde der Islam also auf einmal «mit einer Begrifflichkeit beschrieben (...), die zuvor ausschliesslich dem Christentum vorbehalten war» (ebd. 306). Aus Heiden wurden soz. religiöse Menschen, was nicht folgenlos blieb auch für den theologischen Diskurs jener Zeit. Prüft man nun die für die aktuellen Islam-Debatten Westeuropas spezifische Reaktivierung der Religion als Deutungs- und Beschreibungskategorie für Gruppen und Individuen auf ihre unbeabsichtigten Folgen hin, so scheint sie auch eine in den bisherigen Migrations- und Integrationsdiskursen fest verankerte Beschreibungskategorie aufzulösen: Ausländer. Die Folgen dieser Begriffsverschiebung scheinen mit Blick auf die anhaltende Intensität mit der die «Islam-Frage» angegangen wird, über die blosser Deskription weit hinauszugehen. Die Verschiebung der Wahrnehmungsperspektive von «Ausländer» zu «Muslim» zeugt nämlich von einem tiefgreifenden sozio-kulturellen Wandel in den westeuropäischen Gesellschaften. Wenn die «Ausländer», die man bislang gelegentlich nach ihrer Rückkehr in die Heimat fragte, wahrnehmungbezogen zu «Musli-

men» werden, die man praktisch täglich danach fragt, wie sie es mit ihrer Religion halten und wie sie zum Wertesystem ihrer jeweiligen Residenzgesellschaften stehen, dann manifestiert sich darin ein implizites (und vielleicht auch unbeabsichtigtes) Eingeständnis westeuropäischer Gesellschaften, dass ehemalige «Ausländer» und «Gastarbeiter» nun zum bleibenden Phänomen Westeuropas geworden sind. Dieses implizite Eingeständnis bringen sogar die Initianten des Minarettverbotes zum Ausdruck, wenn sie nämlich argumentieren, dass «Wer Minarette baut, (...) hier (auch) bleiben (will).»⁶

Literatur:

- Behloul, Samuel M. (2009), „Islam-Diskurs nach 9/11. Die Mutter aller Diskurse? Zur Interdependenz von Religionsdiskurs und Religionsverständnis“, in: Müller, Wolfgang W. (Hg.), *Christentum und Islam. Plädoyer für den Dialog*, Zürich: TVZ, S. 229-268.
- Behloul, Samuel M. (2009a), „Minarett-Initiative. Im Spannungsfeld zwischen Abwehrreflex und impliziter Anerkennung neuer gesellschaftlicher Fakten“, in: Tanner, Mathias et al., *Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft*, Zürich: TVZ, S. 103-122.
- Behloul, Samuel M. (2010): „Religion und Religionszugehörigkeit im Spannungsfeld von normativer Exklusion und zivilgesellschaftlichem Bekenntnis. Islam und Muslime als öffentliches Thema in der Schweiz“, in: Allenbach, Birgit und Sökefeld, Martin (Hg.), *Muslime in der Schweiz*, Zürich: Seismo, S. 43-65.
- Blaschke, Olaf/Kuhleemann, Frank M. (1996), „Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus“, in: Blaschke, Olaf/Kuhleemann, Frank M. (Hg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus-Mentalitäten-Krisen*, Gütersloh: Chr. Kaiser, S. 7-56.
- Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago und London: Chicago University Press.

- Casanova, José (2009), *Europas Angst vor der Religion*, Berlin: University Press.
- Höfert, Almut (2003), *Den Feind beschreiben. „Türkengefahr“ und europäisches Wissen über das Osmanische Reich 1450-1600*, Frankfurt/New York: Campus.
- Hodgson, Marshall G.S. (1993), *Rethinking world history: essays on Europe, Islam and world history*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lehmann, Hartmut (2004) (Hg.), *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*, Göttingen: Wallstein.
- Lienemann, Wolfgang (2009), „Argumente für ein Minarett-Verbot? Eine kritische Analyse“, in: Tanner, Mathias et al., *Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft*, Zürich: TVZ, S. 123-140.
- Nipperdey, Thomas (1983), *Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat*, München: C.H. Beck.
- Roy, Olivier (2005), „A Clash of Cultures or a Debate on Europe's Values“, in: *ISIM-Review* 15, 2005, S. 6-7.

Fussnoten:

- ¹ Dieses Selbstverständnis fand kürzlich seinen besonderen Ausdruck in den zum Teil emotional ausgetragenen Debatten um den Gottesbezug in der Europäischen Verfassung.
- ² Mit dem Vergleich von Religionsdiskursen im 19. Jahrhundert mit dem aktuellen westeuropäischen Islam-Diskurs habe ich mich ausführlicher in meiner Habilitationsschrift *Die Ordnung von Religion. Religionsgeschichte und Religionsgegenwart in diskurstheoretischer Perspektive* auseinandergesetzt.
- ³ Für eine Einordnung dieses Dokumentes in den Gesamtkontext politischer Thematisierung der Islam-Frage in der Schweiz vgl. Behloul 2010: 52-54.
- ⁴ Für eine Analyse von Argumentationsinstrumentarien der Initianten vgl. Lienemann 2009 und Behloul 2009a.
- ⁵ Die Errichtung der ersten repräsentativen Minarette in der Schweiz, 1963 in Zürich und 1978 in Genf wurde von der damaligen Politik noch als kulturelle Bereicherung und als sichtbarer Ausdruck der Weltoffenheit begrüsst, vgl. Behloul 2009: 103-104.
- ⁶ <http://www.minarette.ch/pdf/argumentarium-komplett-d.pdf>, S. 11 (9.04.2011).

Susanne Leuenberger

Der sprechende Vorhang: Konversion zum Islam

Sieben raketenförmige Minarette ragen aus der Grundfläche der Schweizer Flagge empor. Die schmalen

schwarzen Türme wachsen in den oberen Rand der Darstellung und versperren den hellen Bildhorizont wie Gitterstäbe. Die Türme werfen lange Schatten auf das Rotweiss der Schweizer Flagge. Aus dem linken Bildrand drängt eine dunkle, bis auf die Augen verhüllte Gestalt ins Bild und nimmt bereits mehr als einen Drittel der Bildfläche ein. Das Geschlecht der Figur ist unbestimmbar. Es könnte eine Muslimin im Vollschleier sein. Oder ein vermummter Terrorist. Die Minarett-Säulen im Hintergrund scheinen der Bewegung der Gestalt ins Bild Rückhalt zu gewähren. Sie wirken selbst wie zu Stein erstarrte dunkle Gestalten. Oder umgekehrt könnte die Gestalt ein Fleisch gewordenes Minarett sein. Sie ist dem Betrachter zugewandt und blickt uns mit dunklen Augen herausfordernd entgegen. Wir sehen nur ihren Oberkörper und wissen nicht, ob sie ihre Füsse bereits auf die Schweizer Flagge gesetzt hat oder nicht.

Zwischen September und November 2009 riefen die Plakate der Befürworter der Minarett-Initiative an zahlreichen öffentlichen Orten das Szenario der «Islamisierung» der Schweiz durch muslimische

Susanne Leuenberger arbeitet als SNF-Doktorandin am Institut für Religionswissenschaft der Universität Bern. In Ihrer Dissertation – Halbmond und Schweizerkreuz – beschäftigt sie sich mit zum Islam konvertierten Schweizerinnen und Schweizern.

Einwanderer auf. Wenige Monate später begegnet uns das fast identische imaginäre Repertoire als Fotografie in der

Ausgabe der Tribune de Genève vom 21. Mai 2010: Das Porträtfoto muss irgendwo in der Berner Altstadt entstanden sein. Eine Häuserzeile aus Sandstein dominiert den Hintergrund. Im oberen linken Bildrand zielt eine Schweizer Fahne die Fassade eines stattlichen Baus. Ein Windhauch hält das Schweizerkreuz sanft in Bewegung. Im Vordergrund wendet sich eine schwarz verhüllte Gestalt dem Betrachter zu. Der Kopf nimmt die gesamte rechte Bildhälfte ein. Nur die Augen sind unverdeckt. Sie richten einen ernsten,

direkten Blick in die Kamera. Es sind blaue Augen. Sie gehören einer Frau mit Schweizer Namen. Es ist Nora Illi. Das Foto begleitet ein Interview mit der Niqab tragenden, zum Islam konvertierten Schweizerin.

Im Anschluss an die Annahme der Anti-Minarett-Initiative Ende 2009 waren es eine Handvoll zum Islam konvertierter Schweizerinnen

und Schweizer, die an die Öffentlichkeit gelangten, und – zumindest ästhetisch durch ihren ostentativen islamischen Bekleidungsmodus – den Islamisierungsphantasien der Initianten reale Gestalt verliehen. Die Konvertiten und jungen Muslime der zweiten Generation, die den Islamischen Zentralrat Schweiz Ende



Nora Illi, die Frauenbeauftragte des Islamischen Zentralrats.

Bild: Keystone

2009 ins Leben gerufen haben, beteiligen sich seither proaktiv an der Schweizer Islamdebatte, und fordern öffentlich (-rechtliche) Anerkennung für ihre islamischen Interessen. So organisierte der Zentralrat unter grosser medialer Präsenz eine Reihe kontroverser Veranstaltungen an zentralen, meist öffentlichen Orten der Schweiz, die von einer Serie medialer Auftritte einzelner Vertreter des IZRS begleitet war. Insbesondere die Niqab tragende Konvertitin Nora Illi, ihres Zeichens Frauenbeauftragte des Rates, sorgte Anfang 2010 für eine weitere kommunikative Verdichtung der Islamdebatte. Wie zuvor die Minarette, wurde nun Noras «Burka» zum Fokus öffentlich-politischer Selbst- und Fremdbeschreibungen Konvertiten zum Islam irritieren. Warum ist es weniger ironisch, als bezeichnend, dass wir dem Phänomen der Konversion zum Islam in Europa und unseren Schweizer Konvertiten so viel Beachtung und Beobachtung schenken? Ich möchte Noras Illis Porträt und ihre öffentlichen Äusserungen zum Ausgangspunkt nehmen, dieser Frage nachzugehen.

Islam als Religion/Kultur der Anderen

Betrachtet man Nora Illis Porträt als Referenz für die visuelle Metaphorik des Anti-Minarett-Plakates, fallen eine Reihe von Unterschieden in der Bildkomposition ins Auge: so fehlen etwa die Minarette. Das Bild entstand im Frühjahr 2010, wenige Monate nach der Annahme der Volksinitiative gegen den Bau von Minaretten vom November 2009. Den Porträt hintergrund bildet ein realer öffentlicher Raum in der Schweiz. Die Absenz von Minaretten erscheint so als konstitutiv für die Bildaussage: Die Ende 2009 angenommene Initiative zum Verbot des Baus von Minaretten verfolgt die räumliche Strategie, die sichtbare Präsenz des Islam als das Nichtschweizerische, als das Nichtintegrierbare aus dem öffentlichen Raum auszuschliessen. Heute befinden sich islamische Einrichtungen und vorwiegend minarettlose Moscheen meist an den Rändern der Schweizer Städte, in den unbelebten und «unheimlichen» Industriezonen.

Seit dem 11. September 2001 und in erhöhtem Ausmass seit der Lancierung der Minarett-Initiative bildet der Islam ein konstitutives Aussen¹ öffentlich-politischer Aushandlungen der Schweiz und stellt auf diese Weise eine Facette europäischer Alteritätskonstruktionen dar.²

Minarette: Islam als religiös-politische Ordnung versus säkulare Schweiz

In der öffentlichen Thematisierung des Islams und der Muslime sind gegenwärtig verschiedene interdependente Strategien der Konstruktion von Alterität zu beobachten: Zum einen wird «Islam» als «religiös-politische» Ordnung mit «undemokratischem Alleinvertretungsanspruch»³ der säkular verfassten Schweizer Rechtsordnung gegenübergestellt. Medial dominant im Zeitraum der Abstimmungskampagne war so die Aufrufung terroristischer Bedrohungsszenarios, sowie jene einer schleichenden Islamisierung, der Unterwanderung des liberalen Rechtsstaates durch die religiös fundierte Scharia.⁴

Burka: Unterdrückte muslimische Migrantin versus freie Schweizerin

Das zweite konstitutive Moment gegenwärtiger Islamkonstruktionen bildet die Zuschreibung raumzeitlicher Differenz, wobei der Islam abwechselnd als (räumlich differente) «Kultur» und (zeitlich differente) «Religion» konzipiert wird: Dass der Islam eine von aussen kommende «Kultur», beziehungsweise eine rückständige «Religion» ist, wurde weder von den Befürwortern noch den Gegnern der Minarett-Initiative in Frage gestellt.⁵ Die Konstruktion kultureller und religiöser Differenz erfolgt dabei vor allem über die Zuschreibung fehlender weiblicher Selbstbestimmung⁶. Im Zuge der Abstimmungskampagne wie auch in der letztjährigen Burka-Debatte traten feministische Stimmen (Onken, Schwarzer, Vallette) auf, welche den von den Initianten hervorgehobenen Nexus zwischen weiblicher Selbstbestimmung und säkularer Demokratie aufnahmen⁷. Über die Frauenfrage verknoten sich dergestalt politisch-rechtliche Argumente (Bedrohung der demokratisch und säkular verfassten Schweiz) mit kulturalistischen Konstruktionen der muslimischen Frau (fehlende sexuelle und soziale Selbstbestimmung, Genitalverstümmelung, Verschleierungsgebot, Zwangsheirat, fehlende Partizipation am öffentlichen Leben): Beiden rhetorischen Figuren ist gemein, dass sie den Islam als Bedrohung und Verlust von Selbstbestimmung konstruieren. Die Figur der von dem islamischen Patriarchat bedrohten muslimischen Frau wird dergestalt zu einer miniaturhaften Verdoppelung antagonistischer Konstruktionen von Islam und Schweiz. Die Minarette und die Burka greifen metonymisch ineinander.

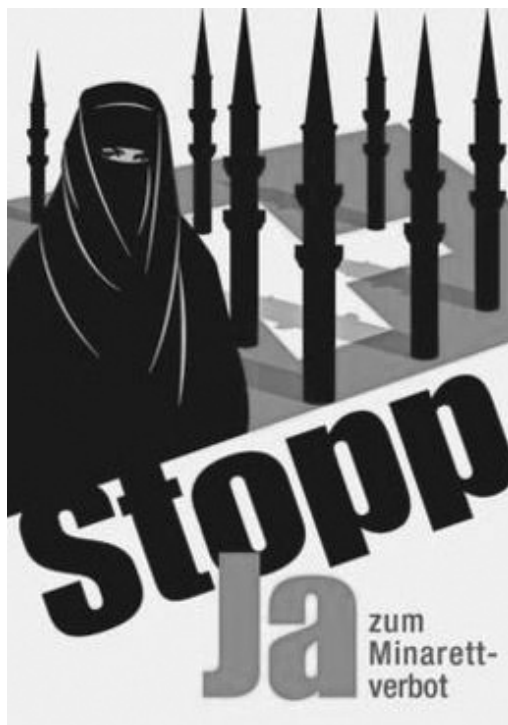
Kehren wir zu Nora Illis Porträt in der Tribune de Genève zurück. Während die Minarette fehlen, steht die bis auf die Augen verhüllte Konvertitin im Fokus des Bildes. Ein ungewöhnlicher Anblick, sind wir uns doch bei Porträts gewohnt, in ein offenes menschliches Antlitz zu schauen⁸.

Nora gelangt im April 2010 als Frauenbeauftragte des Zentralrats an die Öffentlichkeit, und bildet bis in den Sommer den Fokus medialer Aufmerksamkeit. Ihr Ziel bestehe darin, wie Illi gegenüber der Genfer Zeitung humorvoll bemerkt, als «sprechender Vorhang» von dem (passiven stummen) Objekt medialer Beobachtung zu einem Subjekt mit eigener Stimme und Überzeugung zu werden: «Mais derrière il y a une âme, une opinion. Je voudrais qu'on cesse de me prendre pour un objet...»⁹

„Wie sind Sie zur Überzeugung gekommen, ihr Leben derart zu verändern?“¹⁰ Muslimin sein als selbstbestimmte Wahl

Die zum Islam konvertierte Nora Illi irritiert. Ihre Konversion bildet den Gegenstand intensiver medialer Beschäftigung. Noras Biographie und ihre Konversionsmotive bilden so auch im Blick-Chat vom 12.05.2010¹¹ eine wiederkehrende Thematik. Ihre Konversion scheint für das Publikum erklärungsbedürftig, wobei eine ganze Reihe von Fragen objektivierende Deutungsmuster mobilisieren (Konversion wegen Ehemann, Konversion wegen schlechter Kindheit), um Noras Konversion sinnhaft einzuordnen. Subjektive (und bewusste) Motive¹² werden damit implizit zurückgewiesen. Die Konvertitin Nora weist die verschiedenen objektivierenden Deutungsversuche in ihren Antworten von sich («wir sind unabhängig voneinander konvertiert», «ich hatte eine glückliche Kindheit»). Demgegenüber stellt sie ihre Konversion immer wieder in den Horizont subjektiver religiöser Sinnsuche und bewusster Aneignung: «Den Ausschlag gegeben hat der Gebetsruf in Dubai. Als ich ihn das erste Mal gehört habe, war ich fasziniert. Ich war zu dem Zeitpunkt auch auf der Suche nach der für mich praktikablen Religion. Durch Lesen in verschiedenen Büchern, Aneignen von Wissen und vielen Diskussionen ist mein Glaube gereift.»¹³

Analysiert man Noras öffentliche Aussagen zu ihrer Konversion und ihrer Verhüllungspraxis,



Das Plakat zur Abstimmung 2009.

so lässt sich erkennen, dass sie in ihrer religiösen Selbstbeschreibung in verschiedenen Variationen die Thematik der subjektiven Wahl, individueller Selbstverwirklichung, Authentizität und Freiheit umkreist. Damit stellt sie objektivierenden Deutungsversuchen des Publikums, für welche Noras islamische Praxis subjektiv nicht plausibel erscheint, ihr individuelles und selbstbestimmtes Bekenntnis zum Islam gegenüber, welches sie auch anderen Musliminnen zurechnet. Fordert ein Chat-Teilnehmer etwa eine «Anlaufstelle für unterdrückte Musliminnen [sic]» so antwortet Illi: «Ja, das ist eine gute Idee. Jedoch kenne ich niemanden, der das Kopftuch oder den Gesichtsschleier nicht freiwillig trägt.»

In zahlreichen anderen Medienformaten verteidigt Nora ihre Verhüllung als subjektive Wahl. So auch in ihrem Auftritt in der Diskussionsrunde «Club» des Schweizer Fernsehens¹⁴. Der Deutung der Burka-Gegnerinnen, die den Niqab als sozial aufgezwungenes Symbol struktureller Geschlechterungleichheit deuten¹⁵, hält Illi einen subjektiven religiösen Deutungsrahmen entgegen, wobei die Thematik individueller Selbstverwirklichung, die

Befreiung von körperlichen Zwängen sowie Authentizität im Vordergrund steht: «Für mich ist es ein Gefühl von Freiheit. Ich kann mich dem Wettkampf, der teilweise herrscht in der Gesellschaft mit Schminke und Accessoires, dem kann ich mich entziehen. Ich kann wirklich mich selber sein. Und andererseits ist es auch ein Ausdruck für meine Ehrerbietung Allah gegenüber.»

Mehr noch: Nora fordert von der Schweizer Öffentlichkeit unter Berufung auf die rechtliche gewährte «Religionsfreiheit» Toleranz für ihre religiöse Praxis. Damit appelliert sie an Selbstbeschreibungen der Schweiz als liberal orientierter Rechtsstaat und verortet ihre Verhüllungspraxis damit in den Horizont säkularer religiöser Selbstbestimmung: «Die Schweiz ist ein religionsneutraler Staat, welcher mir in der Bundesverfassung zusichert, dass ich meinen Kultus frei praktizieren kann. Daher habe ich die Freiheit, mein Gesicht aus religiösen Gründen, die belegbar sind, zu verschleiern.»

Der Islam als Schweizer Religion?

Kehren wir ein letztes Mal zu Nora Illis Porträt zurück. Vergleichen wir es mit der Bildkomposition des Abstimmungsplakats, so erscheint die räumliche Anordnung der vorhandenen Bildelemente verschoben. Die Schweizerflagge weht nun links über dem verhüllten Antlitz der jungen Frau. Wie ein übergeordnetes Banner designiert es den Rahmen, in dem dieses Porträt entsteht, als schweizerischen öffentlichen Raum. Der Fotograf überlässt Nora die gesamte rechte Bildhälfte, die sie, der Betrachterin zugewandt, mit selbstverständlicher Präsenz einnimmt.

Als Konvertitin steht Nora längst auf Schweizer Boden, und durchstreicht Zuschreibungen des Islams als (unwillkommene) Religion der Migranten: «Täglich wollen mich Passanten in mein Heimatland zurückschicken und staunen dann, dass ich Schweizerin bin.»¹⁶

Konversion zum Islam als liberale «Selbstführung» versus Islam als «Religion der Anderen»

Nora Illis ostentatives islamisches Auftreten sorgt für öffentliche Irritation, und hat die Schweizerin in den Fokus medialer Beobachtung gebracht. Als «sprechender Vorhang» thematisiert die Konvertitin ihre islamische Praxis wiederholt als «selbstgewählte», «eigene» Überzeugung, die sie Zuschreibungen

des Islams als «fremde» Kultur und «rückständige» Religion entgegenhält. Talal Asad beschreibt, wie religiöse Konversion im der westlichen Moderne als irrationales, transzendentes Ereignis wie auch als bewusster Prozess der Selbstbearbeitung konzipiert wird.¹⁷

Auch Nora thematisiert ihre Konversion sowohl als transitives Ereignis wie als bewusster Aneignungsprozess. Der Gebetsruf in Dubai erscheint als subjektive transzendente Erfahrung, der eine bewusste Beschäftigung mit dem Islam initiiert: Als «Glaubensüberzeugung» und auszusprechendes «Bekenntnis» bildet ihre Konversion das performative Medium ihrer religiösen Selbstbearbeitung und Selbstbeschreibung.

Die Konvertitin ist damit aktives und rationales Subjekt ihres religiösen Bekenntnisses: «Conversion is regarded by moderns as an irrational event or process, but resort to the idea of agency renders it rational and freely chosen. Everyone has agency, everyone is responsible for the life he or she leads.»¹⁸ Die Konzeption religiöser Konversion als frei und bewusst gewählte Option entspricht so einer liberalen Rationalität, die das religiöse Subjekt als Agenten seiner religiösen Selbstsetzung und Identität konstruiert. Religiöse Konversion stellt damit das Paradigma (spät)moderner Formen von Selbstführung dar, für die das Konzept individueller Handlungsfähigkeit und Verantwortlichkeit konstitutiv ist¹⁹. Die Konvertitin Nora thematisiert ihre Islamizität und jene anderer Musliminnen als selbstbestimmte, selbstgewählte Lebensführung: «Wir [verhüllten Musliminnen sind] Frauen [...], die ihren Lebensweg, und wie sie den gehen möchten, selbst bestimmen. Uns sind da keine Einschränkungen gegeben. Daher können wir auch selbst argumentieren und Stellung beziehen.»²⁰

Der sprechende Vorhang Nora Illi: die Muslimin als Subjekt

Der «sprechende Vorhang» Nora irritiert, da sie ihre islamische Praxis in den medialen Formaten als «Selbstführung» thematisiert, und damit die «Religion der Anderen» biographisch zu einer «eigenen Religion» macht. Konversion zum Islam steht so an der Schnittstelle zweier gegenwärtiger neoliberaler Regierungsformen: der Regierung der «kulturell» und «religiös» Anderen in Migrationsdispositiven, wie den «Regierungen des Selbst» in religiösen

Formen²¹. Während der Islam als «Religion der Anderen» das konstitutive Aussen öffentlich-politischer Selbstkonstruktionen als liberale, säkular verfasste Schweiz bildet, realisiert die Schweizerin Nora ihr individuelles Selbst über die Aneignung islamischer Wissens- und Handlungsformen. Nora positioniert sich als selbstbestimmte Muslimin, die ihren Niqab als religiöse Praxis wählt. Um als Subjekt anerkannt zu sein, ist die Vorstellung seiner Handlungsfähigkeit und Autonomie bestimmend, wie Asad in Bezug auf die moderne Konzeption religiöser Konversion bemerkt: «The doctrine of action has become essential to our recognition of other peoples' humanity»²². Um als «lebbarer» Seinsweise (Butler) anerkannt zu sein, muss ein Subjekt als Agent seines Selbst erscheinen. Als Konvertitin verfügt Nora über biographisches Kapital in der Aushandlung öffentlicher Anerkennung islamischer Seinsweisen. Ihre islamische Identität ist ihr nicht von Geburt schicksalhaft zugefallen, sondern sie hat sie als Konvertitin bewusst gewählt und stellt sie in den Rahmen religiöser Selbstverwirklichung und Authentizität. Die öffentliche Beobachtung, etwa das Genfer Porträt, bildet den subjektivierenden Rahmen, in dem sie als «sprechender Vorhang» ihr Selbst artikuliert, und so – wenn auch nicht unwidersprochen – kollektive islamische Selbstbilder in der Schweiz mitformt. Die Aushandlung islamischer Selbstbilder und kollektiver Formen in der Schweiz vollzieht sich, wie dieser Artikel aufzuzeigen versucht hat, vor dem Hintergrund öffentlicher Beobachtungen und Fremdbeschreibungen, die die Selbstbeschreibungen der Muslime mitbestimmen. Muslimische Selbstdeutungen werden dabei oftmals nur selektiv in der Öffentlichkeit wahrgenommen. Die «Exotik» von Schweizer Konvertiten zum Islam bringt sie öfters in den Fokus medialer Aufmerksamkeit, und gewährt ihnen so auch einen Sprecherstatus für andere Muslime in der Schweiz. Die Frauenbeauftragte des Zentralrats schätzt ihre Auftritte in der Öffentlichkeit als positiven Schritt für die Akzeptanz islamischer Lebensweisen in der Schweiz ein: «Viele Leute haben mir gesagt, dass sie den Islam jetzt in einem anderen Licht sehen und es akzeptieren oder gar nachvollziehen können, wenn ich mich so kleiden möchte.»²³

¹ Siehe Butler, Judith (1997), *Körper von Gewicht*. Gender Studies. Frankfurt: Suhrkamp. Butlers differenztheoretisches Modell beschreibt die Konstitution von Subjekten als machtförmigen

Prozess, der sich über die wiederholte Zitierung von Normen wie die beständige Anrufung „nichtlebbarer“ und „unbewohnbarer“ Formen des sozialen Lebens vollzieht. Dieser Bereich des konstitutiven Aussen ist, so Butler „dennoch dicht bevölkert [...] Diese Zone der Unbewohnbarkeit wird die definitorische Grenze für den Bereich des Subjekts abgeben.“ (ebd., 23, siehe auch 49). Butlers Umschreibung dieser „nichtlebbaren“ Seinsweisen lässt sich meines Erachtens sehr gut für die Analyse der antagonistischen Funktion des Islam in öffentlich-politischen Konstruktionen der Schweiz anwenden.

² Gianni, Matteo (2009): „Introduction“, in: Schneuwly Purdie, Malloory, Gianni Matteo und Magali Jenny, *Musulmans d'aujourd'hui. Identités plurielles en Suisse*. Genf: Labor et Fides, Asad, Talal (2003): „Muslims as a Religious Minority in Europe“, in ebd., *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: SUP, 159-180, Göle, Nilüfer (2008): *Anverwandlungen. Der Islam in Europa zwischen Kopftuch und Extremismus*. Berlin: Wagenbach.

⁹ ebd.

¹⁰ „Nora Illi, die Frauenbeauftragte des Islamischen Zentralrats im Online Chat: „Mein Mann sollte noch andere Frauen heiraten““, <http://www.blick.ch/news/politik/frau-illi-soll-ihren-mann-noch-andere-heiraten-146609>, abgerufen am 12.04.2011.

¹¹ ebd.

¹² „Haben sie ihren Mann kennen gelernt, nachdem oder bevor sie konvertiert sind?“, „Hatten sie eine schwierige Kindheit?“

¹³ ebd.

¹⁴ SF-Club vom 11.5.2010, „Braucht die Schweiz ein Verhüllungsverbot“. In der von Christine Maier moderierten Sendung diskutieren Amira Hafner al-Jabaji (Muslimin und Islamwissenschaftlerin), Lukas Niederberger (Theologe) und Nora Illi als Burkaverbot-Gegnerinnen, gegenüber Saida Keller-Messahli (Präsidentin Forum für einen fortschrittlichen Islam), Rosmarie Zapfl (Präsidentin Alliance F) und Daniel Zingg (Komitee gegen strategische Islamisierung der Schweiz) als Burkaverbot-Befürworterinnen.

¹⁵ „Es gibt Millionen von Frauen in der islamischen Welt die sich wehren gegen das [...] es macht aus dem Körper der Frau eine amorphe Phantomgestalt, das heisst ihre ganze physische Präsenz ist nicht erlaubt. Das heisst es ist eine Negierung von ihrem Körper, ihrem Grundrecht auf körperliche Integrität.“ (Saida Keller-Messahli, 8'-9'). Ähnlich argumentiert auch Rosmarie Zapfl.

¹⁶ Blick, 16.04.2010, „Islamischer Zentralrat Schweiz. Hier sehen sie die Frauenbeauftragte“, <http://www.blick.ch/news/schweiz/so-gefällt-sich-die-neue-frauenbeauftragte-144827>, abgerufen am 10.04.2011).

¹⁷ Asad, Talal (1996): „Comments on Conversion“, in: van der Veer, Peter, *Conversion to Modernities. The Globalization of Christianity*. London: Routledge, 163-175, 163.

¹⁸ Ebd., 272.

¹⁹ Ebd., 266., Foucault, Michel (1993): „Technologien des Selbst“, in: Luther H. Martin, Huck Gutman und Partick H. Hutton (Hg.), *Technologien des Selbst*. Frankfurt: Fischer, 24-63, ebd. (1977): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Frankfurt: Suhrkamp.

²⁰ Blick, 05.05.2010, „Jetzt kämpft Nora Illi gegen das Burkaverbot“, <http://www.blick.ch/news/schweiz/bern/jetzt-will-er-gegen-das-burkaverbot-kaempfen-146162>, abgerufen am 14.04.2011.

²¹ Foucault (1993), und ebd. (1978): *Dispositive der Macht*. Berlin: Merve.

²² Asad (1996), 272.

²³ Sonntag, 16.05.2010, „Verschleierte Nora Illi ist ein Quotenhit“, 7.

Amira Hafner Al Jabaji

Das Schweigen der Ethnologie

An die Kontroversen um «das islamische Kopftuch», um *Hidschabs*, *Burkas* und *Niqabs* haben wir uns inzwischen längst gewöhnt. Es vergeht kaum ein Tag, an dem nicht in den Medien über einen Sachverhalt berichtet wird, in dem es um die sogenannten «islamischen Bekleidungsvarianten» geht. Die Thematik scheint, ausser für die Naturwissenschaften, für jede akademische Disziplin (mit einer Ausnahme, wie noch zu erläutern sein wird) und für weite Gesellschaftsbereiche von grosser Relevanz zu sein.

Nachdem schon vor Jahren erstmals Schweizer Gerichte über die Zulässigkeit des «islamischen Kopftuchs» einer Lehrerein an einer öffentlichen Schule geurteilt hatten, beschäftigen sich heute immer mehr öffentliche Lehranstalten wie auch zunehmend privatwirtschaftliche Unternehmen mit der Kopftuch- und Kleiderfrage und streben nach möglichst einfachen und umfassenden Lösungen. Verschiedene politische Vorstösse, die versuchen ein sogenanntes «Burkaverbot» zumindest auf kantonaler Ebene einzuführen, sind nach wie vor aktuell. Und auch auf der Ebene der Exekutive wird um Regelungen gerungen. Sie zielen darauf ab, «islamische Kleidung» als Teilbereich der Individualrechte und Religionsfreiheit mit den ebenso legitimen Ansprüchen und Bedürfnissen, die unter den Stichworten «Neutralität des Staates», «säkularer öffentlicher Raum», «Sicherheit», «Integration» und «Gleichstellung der Geschlechter» laufen, in Einklang zu bringen.

So äussern sich allerlei Expertinnen und Experten zum Thema und beleuchten es aus ihrer jeweiligen Warte. Nebst Juristen und Politikern greifen auch

Amira Hafner - Al Jabaji, 1971, studierte an der Uni Bern Islamwissenschaften und Medienwissenschaften. Seit über fünfzehn Jahren ist sie als Referentin und Autorin im Bereich Muslime in der Schweiz und dem interreligiösen/interrkulturellen Dialog tätig. Sie präsidiert den Interreligiösen Think-Tank, einen Zusammenschluss von jüdischen, christlichen und muslimischen Exponentinnen, den sie 2008 mitgegründet hat. (www.interrelthinktank.ch)

Feministinnen, Soziologen, Psychologinnen und natürlich auch islamische Theologen und Rechtsgelehrte, die die einschlägigen Koranstellen und Hadith-Texte klassisch erläutern, in die Debatten ein. Zusätzlich wird die Islamwissenschaft (sic!) bemüht, um der breiten Bevölkerung beispielsweise die Vielfalt orientalischer Frauenbekleidungsstücke zu erläutern: *Tschador*,

Abaya, Burka, Niqab, Dschilbab, Khimar und Co gehören seither schon fast zum Grundvokabular von Journalisten und Politikern, die sich mit «dem Islam» auseinandersetzen.

Das ist so bedenklich wie überraschend! Denn ausgerechnet jene akademische Disziplin, die sich selbstdefiniert mit der Alltagskultur, der Kleidung, Trachten und Folklore von Volksgruppen befasst, die Ethnologie, bleibt seltsamerweise vom Diskurs ausgeschlossen oder übt sich im grossen Schweigen. Dabei müsste gerade sie mehr als alle anderen akademischen Fachrichtungen ein immenses Forschungsinteresse haben und über sinnvolle Deutungsansätze verfügen, um das Phänomen einer neu entstehenden ethnischen Gruppe in der Schweiz zu erfassen und einzuordnen.

Eine neue islamische Ethnie

Diese ethnische Gruppe lässt sich in etwa wie folgt beschreiben:

Junge, in der Schweiz sozialisierte und oft sogar zur autochthonen Bevölkerung gehörende Männer und Frauen aus unterschiedlichem Sozial- und Bildungsmilieu, die zeitgleich mit dem Konvertieren zum Islam äusserlich zu golf- oder wüstenarabischen Stammesangehörigen mutieren und fortan, nicht

nur den Anteil arabischer Terminologie in ihrem Sprachgebrauch kontinuierlich erhöhen, sondern immer mehr eine eigenartig folkloristisch anmutende Ethno-Islam-Identität annehmen, die verschiedene, nicht klar voneinander abzugrenzende Komponenten in sich trägt und eine Spannung zwischen Etikett und Inhalt offenlegt.

Auf dem Etikett steht viel Islam, so viel, dass dies vielleicht der Grund ist, weshalb sich die Ethnologie bisher nicht dazu geäußert hat und den Diskurs fälschlicher- und fatalerweise in eine Religions- bzw. Islamdiskussion hat abdriften lassen anstatt ihn aus der Ethnowarte zu betrachten.

Den Mitgliedern dieser helveto-araboiden Pseudo-hybriden kann das nur recht sein. Denn damit übernimmt man ihren Diskurs, ihre Denkweise und vor allem ihren Anspruch, nämlich die Repräsentanten des wahren, echten und einzig zulässigen Islams zu sein. Dieser Islam orientiert sich an der Lebensweise und Alltagskultur des Hidschas im 7. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung, religiös gesprochen am Leben des Propheten Muhammad (sAs). Als Muslim könnte man dagegen wohl kaum etwas haben, schliesslich gilt der Prophet als Vorbild. Könnte, denn es ist augenfällig, dass diese Vorbildhaftigkeit hier bewusst oder unbewusst missverstanden und so umgedeutet wird, dass es im Verständnis der helveto-araboiden Neo-Muslime nur noch eine einzige genuine und daher ideale islamische Lebensweise und Alltagskultur gibt, die sich eben auch im Tragen entsprechender Kleidung und dem Gebrauch entsprechender Alltagsgegenstände und Kosmetika ausdrückt.

Die Männer legen Jeans und Sakko ab und tauschen es fortan gegen eine weisse *Dischdascha*, ein langärmeliges, bodenlanges Hemd aus Baumwolle. Die Schirmmütze macht der nunmehr permanent getragenen ebenfalls weissen Kappe, der *Takke* Platz. So tritt Mann vor die Medien. Eine Steigerung erfährt die Verkleidung mit dem zusätzlichen Anlegen des *Schumagg*, des weissen unifarbenen Kopftuchs, das auf zahlreiche unterschiedliche Art getragen werden kann. Wahhabi- und Salafisten-Prediger tragen es oft lose über den Kopf gelegt, die Enden über die Schultern herabhängend – und ganz wichtig, ohne den *Ogal*, dem schwarzen Band, das das ganze am Kopf zusammenhält. So tritt auch der helveto-araboider «Scheich» vor die Gläubigen um für sie in exakt der-

selben Manier wie das eben solche Prediger tun, mit derselben Rhetorik, Intonation und Gestik (inklusive erhobener Zeigefinger) «den wahren Islam» predigen. Zum Bild des zum Wüstenaraber Konvertierten gehört auch der «islamisch» korrekt geschnittene Vollbart. Dieser, insbesondere wenn er noch Henna gefärbt ist, soll die Sunna-getreue Lebensweise unterstreichen.

Frauen der ethnischen Gruppe der *helveto-pseudo-arabischen Neo-Muslime* tragen in der Öffentlichkeit bevorzugter Weise das lange Schwarze mit und ohne Sehschlitz, *Niqab* in verschiedenen Variationen, manchmal auch schwarze Handschuhe, ganz so wie es in gewissen Regionen auf der arabischen Halbinsel Brauch oder je nachdem auch einfach Mode ist. Bemerkenswerterweise kann in Bezug auf die Vollverschleierung der Frau, inklusive Gesichtsverhüllung kaum konkret auf die Sunna Bezug genommen werden, was wohl erklärt, weshalb die schweizerischen *Niqab*trägerinnen argumentieren, sie trügen diese Kleidung «um Allah zu gefallen».

Islamisches Parfum

Die Implantierung peninsularer Islam-Folklore in die helvetische Lebensrealität erschöpft sich nicht bei der Kleiderfrage. Dieselben europäischen Internet-Anbieter von «Sunna-konformer Kleidung» handeln auch mit Devotionalien wie etwa Parfum aus Mekka, selbstverständlich ohne Alkohol dafür mit bedeutungsschweren Namen wie «al-Haramain» oder «al-Kaaba». Wem das zu blasphemisch riecht, weicht besser auf Bokhur aus, Weihrauch, der ebenfalls angeblich aus Mekka stammt und dessen Anwendung als Raumparfum mit desinfizierender Wirkung in der Sunna «verankert» ist. Auf alle Fälle scheint es den Duft des wahren Islam in der helvetischen Stube zu verbreiten und die Metamorphose zum «Ideal-Muslim» neben visuellen auch mittels olfaktorischen Hilfsmitteln zu unterstützen.

Man könnte fragen, wo das Problem liegt. Ob das Ganze nicht einfach im Sinne der Toleranz als eine Frage des persönlichen Geschmacks zu betrachten sei. Könnte man. Aber diese eigentümliche Verwandlung ist nicht einfach nur abstrus sondern problematisch.

Öffentliche Auftritte in besagter Aufmachung insbesondere in den Medien haben Auswirkungen auf den gesamten öffentlichen Islam-Diskurs und die

allgemeine Selbst- und Fremdwahrnehmung der in der Schweiz lebenden Muslime.

Die verstärkte mediale Aufmerksamkeit, die besonders – wen wundert – Bildmedien diesen Ethno-Idealmuslimen zukommen lassen, verstärkt den Eindruck und die Botschaft eines orthodoxen wahhabi/salafi-Islams, an dem sich alle Muslime letztlich zu orientieren haben und der versucht, entgegen der über die Jahrhunderte gewachsenen islamischen Kulturvielfalt eine einzige islamische Kultur und Lebensweise zu postulieren, oder – positiv ausgedrückt – die Muslime weltweit unter dieser Lebensweise, die sie als Sunnah-gerecht definieren und idealisieren, zu vereinen. Das wirkt bedrohlich auf die nicht-muslimische Gesellschaft und untergräbt die Bemühungen all jener «Normal»-Muslime, die die innerislamische Kultur- und Meinungsvielfalt wie auch die Gestaltbarkeit und Dynamik muslimischer Lebensweisen hervorheben und sie in Einklang mit jeglicher kulturell gearteter Umgebung bringen. Als zum Islam konvertierte ethnische Schweizer müssten gerade diese Leute eine besonders brückenbildende, mässigende und vermittelnde Rolle in unserer Gesellschaft einnehmen. Doch dieser Verantwortung stellen sich nicht nur nicht, sondern sie verstärken durch ihr Verhalten sogar noch die ablehnende Haltung von Teilen der Mehrheitsgesellschaft gegenüber Muslimen. Das ist alles andere als Sunnah-konform!

Das Schweigen der Ethnologie, die Selbstinszenierung dieser Quasi-Norm-Muslime, die alles auf die orthodox-religiöse Schiene verlagern, und die Medien, die das genüsslich und bildstark untermauern, bilden zusammen eine höchst effiziente Komplizenschaft, die nicht nur die Bemühungen all jener untergräbt, die der real existierenden kulturellen Vielfalt und Dynamik innerhalb des Islams zu besserer Sichtbarkeit und Wahrnehmung zu verhelfen versuchen, sondern die auch auf allen Seiten (der muslimischen und der nicht-muslimischen) jene Kräfte stärkt, die sich mit ihren extremen Positionen gesellschaftlich und politisch bisher am Rand befunden haben, aber immer erkennbarer auf die Mitte zusteuern.



Europäische Perspektiven.

Spiegel special 1, 1998

Emmanuelle Buchard

Des jeunes musulmans ultramodernes

S'intéresser aux jeunes musulmans de deuxième génération de la ville de Lausanne, nous offre la possibilité d'éclairer une des expressions concrètes et réelles de l'islam dans le contexte helvétique¹. Par leur présence définitive – en comparaison aux premiers immigrés musulmans des années 1960 qui constituaient alors une main d'œuvre temporaire – ces jeunes deviennent des acteurs principaux dans l'élaboration d'un islam de Suisse. Lorsque nous utilisons le terme islam, avec minuscule, nous faisons référence à la religion vécue concrètement et pratiquement par les individus. L'Islam, avec majuscule, se rapporte à la doctrine religieuse rapportée par le prophète Mohamad. Ainsi, il n'existe pas un islam mais des islams. Par conséquent, quand nous parlons d'un islam de Suisse, nous n'envisageons pas une modalité unique et exclusive de vivre sa religiosité mais plutôt un Islam reformulé, interprété, modelé par des exigences individuelles qui s'inscrit néanmoins dans un contexte national défini dont les caractéristiques sociales, politiques et historiques influencent sa construction.

Plus particulièrement, les processus de socialisation religieuse – à savoir l'apprentissage et l'intériorisation de croyances, pratiques et valeurs participant à la construction d'une identité musulmane dans notre cas – constituent une porte d'entrée particulièrement efficace lorsque nous désirons comprendre les modalités possibles de vivre son islam dans un contexte précis². Les deuxièmes générations naissent et évoluent en effet dans un pays où leur confession – minoritaire – n'est pas portée par des évidences sociales manifestes et visibles et où les canaux traditionnels de transmission religieuse (famille

Emmanuelle Buchard est titulaire d'un master en Sociologie des Religions à l'Université de Lausanne. Actuellement assistante diplômée à l'Institut de sciences sociales des religions contemporaines (Lausanne), elle participe au projet de recherche Evangelical Identity project, une enquête qualitative sur le milieu évangélique en Suisse. Elle débute, en parallèle, une thèse qui s'intéresse aux processus de socialisation chez les jeunes musulmans de Suisse.

et mosquée), bousculés par un contexte largement sécularisé et pluralisé, doivent construire et maintenir en permanence leur légitimité. Cependant, parallèlement à ces lieux «classiques» de socialisation religieuse, les jeunes musulmans de Suisse et de Lausanne en particulier, disposent potentiellement d'autre agent de transmission

susceptible de participer à la construction de leur identité religieuse: les réseaux amicaux, la littérature mais également l'internet constituent des sources d'apprentissage dans lesquelles ils puiseront certaines connaissances mais également certaines légitimations à leurs pratiques et croyances. Cette brève contribution tentera alors de mettre en lumière les lieux et les moyens de socialisation fréquentés et utilisés par ces jeunes et plus précisément leurs apports et leurs limites dans la construction des identités religieuses. L'analyse de ces processus de socialisation dévoilera alors l'existence de jeunes musulmans «ultramodernes» (Willaime 2004) dont les convictions religieuses soumises à des exigences de réflexivité, de compréhension et de cohérence personnelle se construisent et se légitiment davantage sur un mode individualisé que communautaire et collectif. Dans cette configuration d'«ultramodernité», les institutions (familiales, politiques, religieuses, scolaires...) perdent de leur légitimité dans leur fonction de pourvoyeur de normes, de rôles et de valeurs au profit d'affiliations davantage guidées par des exigences individuelles.

La famille

Grandir dans une famille musulmane ne revêt pas la même signification pour tous les jeunes que nous avons rencontrés et n'implique pas les mêmes con-

séquences dans les processus de construction de leur identité religieuse. Certains jeunes ont ainsi évolué dans un cadre familial où le religieux imprégnait quasi chaque geste du quotidien alors que pour d'autre l'islam ne constituait qu'une toile de fond se matérialisant et se visible lors d'événements ponctuels (ramadan et diverses fêtes religieuses). En dépit de ces nuances, les parents – ou parfois un autre membre de la famille, tel oncle, tante, cousin ou un grand-parent – maintiennent un rôle indispensable dans le processus de «socialisation primaire» des enfants jouant plus précisément un rôle d'«autre significatif» transmetteur d'une «vue du monde» (Berger/ Luckmann 2006) religieuse mais également d'attitudes et de rôles qui lui sont liés.

Plus précisément, certains parents vont transmettre à leurs enfants un enseignement religieux complet à travers leurs comportements quotidiens tout en y incorporant une dimension davantage pédagogique et didactique. Ainsi, lorsque Damla, 25 ans, d'origine turque, née en Suisse, évoque ses premiers souvenirs liés à sa religion, elle nous dépeint un univers familial baigné par le religieux : «en fait, je pense que mes premiers souvenirs c'est dès que je suis née. En fait, je m'en souviens pas mais j'ai des parents croyants et pratiquants donc j'ai vraiment été élevée dans la religion tu vois?

Ça a toujours fait partie de ma vie, il n'y a pas de vrai premier souvenir c'est vraiment depuis que je suis née quoi. Ils (ses parents) m'ont toujours enseigné ce qu'ils savaient eux sur la religion et j'ai grandi comme ça quoi. Mais ouais, je vois mes parents qui prient et qui font la prière et tout, je les vois pratiquer devant moi à la maison et ça se passe comme ça à la maison alors après tu essayes de faire comme eux, ils t'apprennent». Inversement, Naima, 21 ans, née d'une mère marocaine et d'un père suisse converti à l'islam, nous déclare d'entrée de jeu : «La religion, en fait, j'ai tout appris par moi-même (...) Mes parents ils m'ont jamais dit <fais pas ci fais pas ça, faut croire à ci faut croire à ça>».

Malgré l'absence d'une transmission verbalisée, concrète et pragmatique, Naima a toutefois intériorisé, par l'intermédiaire de ses parents, un ensemble de valeurs et d'interdits qu'elle associe à l'islam et sa pratique: «Ma mère insistait sur le fait que j'étais musulmane, que je devais pas manger de porc, que je de-

vais pas boire d'alcool, qu'il y avait certaines choses que je devais respecter et d'autres que je ne devais pas faire (...) Mon père, il m'a appris les sourates mais il m'en a plus appris question comportement. Donc en fait c'est vrai que dans la religion musulmane, il y a quelque chose de très important c'est l'honnêteté et ce genre de chose. Et c'est mon père qui m'a toujours répété qu'un musulman qui fait la prière mais qui par derrière ment et est malhonnête ça servait à rien. Donc c'est plus par rapport à ce point là qu'il m'a influencé, parce que lui il est toujours honnête, il ne ment pas c'est plus par rapport à ça qu'il m'a appris». Le discours d'Esra 25 ans, d'origine turque, rejoint celui de Naima lorsqu'elle évoque l'éducation religieuse reçue dans son cadre familial. De ses parents croyants mais non pratiquants, Esra a néanmoins reçu et intériorisé certaines «valeurs de l'islam», nous dit-elle, «des valeurs morales qui sont dans la religion, des valeurs de l'islam et toutes ces valeurs c'est des choses que ma mère nous a appris quand on était enfant (...) Je trouve que c'est des valeurs qui te restent et dans vingt ans elles seront toujours là ». Dans un deuxième temps, elle nous précise alors la nature de ces mêmes valeurs: «Ben...tu sais tout ce qui est interdit dans notre religion, genre l'alcool les trucs du style qui sont interdits».

Ainsi, si l'ensemble des jeunes n'ont pas, à l'image d'Esra et Naima, explicitement intériorisé l'ensemble de l'orthodoxie islamique dans leur cadre familial, ils ont néanmoins acquis, par le biais d'«autre significatif» un ensemble de valeurs et de comportements prégnants leur permettant de se définir eux-même comme musulman. En plus de rôles et d'attitudes spécifiques, ils s'approprient également «une vision du monde» particulière, une clé de lecture de leurs propres actions et des phénomènes qui les entourent fortement imprimée de marqueurs religieux.

Cependant, tous les jeunes rencontrés s'accordent sur le caractère imparfait et inachevé de cette transmission familiale. Ainsi, pour Amine, 27 ans, d'origine tunisienne, «on ne naît pas musulman, on le devient» poursuivant ainsi son argumentation basée sur sa propre expérience: «Je n'ai pas reçu d'éducation religieuse non. Je ne faisais pas la prière rien du tout. La prière j'ai commencé qu'à vingt-trois ans je pense et puis c'est vraiment une recherche et puis encore maintenant. Mes parents ils n'ont pas vraiment joué

de rôle, la vraie recherche, elle est venue après en fait vers vingt-trois ans. C'est là que je me suis mis à chercher plus, à vouloir plus». Fruit d'«une recherche» pour Amine, résultat d'une «démarche personnelle», d'«une réflexion logique» ou de la «la volonté» pour d'autre, l'identité musulmane ne peut, aux yeux de ces jeunes, uniquement se légitimer par la tradition familiale. L'héritage religieux devient authentique et sincère lorsqu'il est nourri et imprégné d'une démarche personnelle et compréhensive. Dans cette perspective «ultramoderne», les jeunes refusent alors une unique source de transmission religieuse, ne reniant aucunement le bagage religieux familial, il vont au contraire le questionner, le compléter, l'approfondir. Dans cette démarche compréhensive et personnelle, les lieux de prières et associations islamiques peuvent alors jouer un rôle.

Lieux de prière et associations

Les jeunes musulmans de Lausanne disposent, dans leur ville, de différents lieux de prière – espaces potentiels de socialisation religieuse – qui se constituent généralement en association afin de pouvoir bénéficier d'une aide financière et d'une reconnaissance dans leur fonction de soutien religieux mais également social et culturel auprès de la population musulmane lausannoise. Cependant, malgré leurs ambitions et leurs motivations, les centres et associations islamiques éprouvent certaines difficultés dans la mise en place concrète d'activités visant l'apprentissage et la transmission de l'islam et ses pratiques plus particulièrement auprès des jeunes générations.³ L'offre existe néanmoins (cours régulier de jurisprudence, conférences sur différents aspects religieux ou plus généraux...) cependant conjuguée à une faible demande de la part des jeunes, ces lieux de prières et associations deviennent des espaces fréquentés davantage ponctuellement que de manière assidue par nos interviewés.

Au fil de nos rencontres, nous nous apercevons, en effet, que ces derniers privilégient, pendant leur temps libre, d'autres activités à celles que pourraient leur offrir un centre ou une association islamique. Ils s'y rendent alors de manière irrégulière, en témoigne le discours de cet imam que nous avons interrogé: «En général, il faut le dire les jeunes, il faut le dire honnêtement ils ne pratiquent pas beaucoup, de temps

en temps ils viennent le vendredi, le reste du temps on les voit pas tant que ça. Ils sont dans leur monde, certains sont branchés sport, d'autres musique etcetera». Ainsi si Amine se rend tous les vendredis à la mosquée, c'est avant tout pour respecter une obligation théologique – la prière du vendredi devant, pour les hommes, se faire en communauté. Quant à Salma, 20 ans d'origine tunisienne, bien qu'ayant fréquenté régulièrement différents centres musulmans lausannois durant son enfance, s'y déplace aujourd'hui principalement lorsqu'un cours ou un intervenant l'intéresse: «petite, j'y allais le mercredi et le samedi quand on n'avait pas l'école. On avait des cours un peu sur les bases, sur la prière et tout on apprenait le Coran (...) et maintenant des fois j'y vais quand il y a quelqu'un qui donne un cours et qui m'intéresse mais j'y vais moins régulièrement qu'avant. En fait... sincèrement je n'y vais pas trop. Mais des fois je vais quand je vois quelque chose qui m'intéresse».

Cependant, pour certains jeunes, à l'image d'Amal, 20 ans, d'origine tunisienne, ces différents espaces religieux et les membres qui les composent jouent davantage un rôle de soutien communautaire dans la construction de son identité religieuse. Ainsi, quand elle décide de s'y rendre «c'est pour voir les autres, discuter, partager (...)», nous dit-elle, «ça me donne de la force pour pouvoir continuer à vivre normalement parce que des fois j'ai un peu le ras-le-bol, j'en ai un peu marre et le fait d'aller et de voir les autres et de discuter un petit peu et bien déjà tu te sens pas seule».

Les associations et lieux de prières musulmans représentent ainsi, dans le cas d'Amal, le rassemblement des membres d'une même communauté, la présence assurée d'«autre significatif» pouvant consolider son identité religieuse parfois fragilisée. Ainsi, même si ces lieux sont davantage fréquentés de manière ponctuelle plutôt qu'assidue, ils participent néanmoins à la construction et au maintien de certaines identités religieuses. Cependant, même pour Amal, cette appartenance communautaire reste choisie et régulée, soumise à l'immédiateté et particularité de ses besoins individuels. «Eclatés» dans leur rapport à la religion, pour reprendre le terme d'Ahmed, 25 ans d'origine somalienne, les jeunes musulmans de Lausanne semblent alors ne pas développer un fort sentiment d'appartenance communautaire qui se

matérialiserait dans le rassemblement régulier de ces mêmes individus.

Les groupes de pairs

Au-delà des espaces religieusement connotés et délimités, les groupes de pairs vont néanmoins participer de manière concrète aux constructions identitaires de certains jeunes musulmans que nous avons rencontrés. La présence et la rencontre plus ou moins régulière d'amis avec lesquelles ils partagent entre autre la caractéristique commune d'être musulman peuvent leur permettre premièrement de consolider certaines normes, valeurs et rôles préalablement intériorisés. Les amis endossent alors un rôle de stabilisateur, confirmant et légitimant par leur présence une certaine vision du monde qui, ne résidant uniquement dans les consciences individuelles, demeurerait friable et caduque. Bien que la dimension religieuse soit un facteur décisif de ces «amitiés musulmanes», elle demeure généralement implicite et constitue davantage une toile de fond sous-tendant ces mêmes relations.

Ainsi, lorsque Salma évoque ses amitiés nouées, depuis l'enfance, avec d'autres filles musulmanes, elle clarifie rapidement les choses: «On parle de tout tu sais. C'est pas parce qu'on est musulmane qu'on va parler de ça, au contraire. On partage plein de choses.» L'islam, ses pratiques et ses croyances sont donc des sujets que Salma et ses amies abordent rarement. Cependant, parce que ces valeurs sont implicitement partagées par l'ensemble du groupe, on y expose plus facilement et plus volontiers qu'ailleurs ses problèmes intimes et personnels. Dans la même idée, Malek, 22 ans d'origine algérienne, dont le cercle d'amis proche se compose tant de musulmans que de non musulmans, nous avoue parler plus volontiers de ses «soucis personnels» avec son meilleur ami musulman car «finalement», nous dit-il, «tout ce qui me touche personnellement ça touche forcément à la religion».

Ainsi, cette socialisation amicale ne constitue pas le lieu d'un apprentissage concret et explicite de normes, valeurs et comportement religieux. Les amis, ici, par leur simple présence régulière soutiennent une identité religieuse déjà bien élaborée et relativement solide. Cependant, pour certains jeunes, qui contrairement à Malek et Salma n'ont pas évolué dans un cadre familial qui leur auraient permis d'intérioriser

un bagage religieux suffisamment et personnellement satisfaisant, la fréquentation d'un ou plusieurs amis musulmans jouent un rôle davantage déterminant dans l'élaboration de leur identité religieuse.

Ainsi, pour Naima qui nous dit être devenue «pieuse» à l'âge de 15 ans, la rencontre d'une autre étudiante musulmane dans son collège, fut un élément déclencheur décisif dans sa démarche religieuse: «A partir de ce moment», dit-elle, «je me suis rendue compte que j'essayais de m'entourer principalement de musulmans». Cette quête cependant ne s'avéra ni évidente ni fructueuse: «Les musulmans de Lausanne» nous dit Naima «sont assez solitaires (...) ce n'est pas évident ici. Enfin c'est vrai que là-bas en France (où elle y a son ami) on s'entraide plus t'as plus la communauté et c'est ce qui me manque ici un peu». Contrairement à Naima, Esra bien qu'ayant grandi dans une famille non pratiquante a pu bénéficier d'un réseau amical constitué dès son enfance grâce aux connaissances de ses parents⁴ (Haenni 1999). Ici, le groupe de pairs a principalement joué un rôle de légitimation dans ses choix religieux: «Moi j'ai pas mal eu de questions sur le voile ou alors sur les prières tu vois? Parce qu'il y a certaines choses dont je n'étais pas sûre si je faisais juste et donc j'avais mes amies et quand j'avais un doute je leur demandais «mais est-ce que ça on fait vraiment comme ça? dans cette position? ou est-ce que je me trompe?» parce que c'est pas des choses qu'on m'a apprises quand j'étais petite donc elles étaient toujours là pour me dire «mais oui, oui c'est juste ce que tu fais» ou alors «non, non, t'es complètement à l'ouest, c'est pas comme ça»». Ainsi, dans cette configuration, davantage qu'un soutien pour l'identité religieuse, le groupe de pairs devient acteur concret et significatif dans les processus d'intériorisation des pratiques et croyances religieuses.⁵

Finalement, l'analyse des relations amicales nous révèle l'importance des groupes de pairs dans les constructions des identités religieuses des jeunes musulmans de deuxième génération. Toutefois, cette socialisation amicale ne va pas de soi et demeure à nouveau dépendante des parcours et besoins individuels de chacun.

L'analyse des processus de socialisation amicale met ainsi en évidence des trajectoires religieuses diversifiées et des individus qui piochent dans des iden-

tifications communautaires et de collectives certaines légitimations et stabilités en vue de satisfaire leurs exigences identitaires.

Socialisation virtuelle, effets bien réels

Finalement, nous pouvons distinguer tout un ensemble de processus de socialisation qui se caractérise par la présence d'une médiation entre agents socialisateurs et agents socialisés. Nous faisons référence à toute une littérature islamique à commencer par les textes sacrés – le Coran et la Sunna – mais également à tout un ensemble de connaissances produites par des experts, savants, philosophes, leaders religieux ou parfois même amateurs dont les écrits peuvent constituer des sources potentiels d'acquisition ou d'approfondissement de l'islam et son contenu. En parallèle à cette démarche philologique, se développe également toute une socialisation virtuelle. Internet et plus particulièrement les sites à divers contenus islamiques – informations et actualités relatives au monde musulman, renseignements sur le Coran, la Sunna et leurs interprétations, rappel de la vie du prophète, des principes du droit mais également conférences d'intellectuels, divers téléchargements vidéo et audio du Coran... – sont généralement utilisés pour «passer le temps» mais deviennent également, dans certains cas, des bases privilégiées d'apprentissage religieux. Ainsi, pour Naima qui n'a ni grandi dans une famille pratiquante ni fréquenté de mosquée et ne possède pas un cercle d'amis musulmans, c'est surtout grâce à l'utilisation d'internet qu'elle a forgé certaines de ses convictions et intégré différentes pratiques qui s'y rattachent, dont celle notamment de la prière: «La prière, par exemple, j'ai appris sur internet... alors tu as des vidéos qui t'expliquent les étapes. Et en fait, je pensais que c'était beaucoup plus compliqué que ça. Parce que dans ma tête, ça avait l'air vraiment une étape difficile. Mais en fait, j'ai appris très rapidement. Mais c'est vrai qu'au début, c'est bizarre on se sent un peu bizarre mais après on s'habitue et puis ça va tout seul».

Quant à Esra c'est à travers les discussions qu'elle entretient avec d'autres internautes musulmans sur différents forums de discussion qu'elle puise les sources de légitimations à ses pratiques et croyances: «Qu'est-ce qui est bien et qu'est-ce qui est mal en fait, c'est surtout ça que je cherche, qu'est ce qu'il faut fai-

re dans certaines situations, qu'est-ce qui est conseillé et qu'est-ce qui est recommandé c'est surtout par rapport à ça en fait». Ainsi, pour certains jeunes, internet devient un véritable moyen de socialisation religieuse les mettant un contact avec d'«autre significatif» réel et manifeste notamment par le biais de forum de discussion mais également de réseaux sociaux tel que Facebook (Cardon 2008).

Naima nous décrit ainsi brièvement son utilisation : «Simplement en parlant avec des gens sur internet j'apprends pas mal. C'est des choses assez bête mais par exemple on rencontre ou on invite quelqu'un sur Facebook et on commence à parler avec et puis on échange des idées et puis on se rend compte de certaines choses et puis après ça nous intrigue on va chercher sur internet on regarde bon des sites sérieux évidemment et on regarde on s'intéresse et puis c'est comme ça que ça part». Par le biais de ces plateformes virtuelles, les jeunes peuvent alors échanger leurs avis, affirmer leur position sur telle ou telle pratique religieuse, en contester d'autres. Ces réseaux sociaux peuvent ainsi constituer des sources d'apprentissage concret mais également devenir, de par leur caractère modulable et flexible, des lieux privilégiés de construction et d'affirmation pour les identités individuelles.

Jeunes avant tout

L'islam des jeunes musulmans de deuxième génération de Lausanne est ainsi touché par les changements ultramodernes. Ainsi, leur identité religieuse, davantage construite qu'héritée, se trouve sans cesse alimentée, questionnée et solidifiée.

Pendant, la dimension collective, qu'elle soit familiale, communautaire, amicale, concrète ou virtuelle est malgré tout présente, utile et indispensable dans les constructions et définitions de leur être musulman. Finalement, à travers ce bref parcours, nous constatons également que ces jeunes ne forment pas une minorité, un «sous culture» organisée partageant des buts et des volontés communes. Les jeunes de Lausanne, trop «éclatés» et diversifiés dans leur envies et besoins, ne forment finalement pas une jeunesse unie et soudée. Profondément discrète, majoritairement privée et relativement solide, leur identité religieuse se vit davantage sur un mode individuel que communautaire et associatif.

Bibliographie

- Berger Peter et Luckmann Thomas, La construction sociale de la réalité, Paris, Armand Colin, 2008.
- Cardon Dominique, Le design de la visibilité. Un essai de cartographie du Web 2.0 in : Réseaux, Volume 6, n°152, p. 93-137, 2008.
- Haenni Patrick, L'islam pluriel des musulmans de Suisse. Engagement et distanciation de l'autre in : Tangram Bulletin de la commission fédérale contre le racisme : Musulmans en Suisse, Berne, n°7, p. 12-16, 1999.
- Kaufmann Jean-Claude, L'invention de soi, Une théorie de l'identité, Armand Colin, 2007.
- Lahire Bernard, L'homme pluriel : les ressorts de l'action construction sociale, Hachette, 2007.
- Mead Robert k., Théorie et méthode sociologique, Plon, 1965.
- Schneuwly Purdie Mallory, Sociographie de l'islam en Suisse in : Musulmans d'aujourd'hui, Identités plurielles en Suisse, Mallory schneuwly purdie, Matteo gianni , Magali jenny (sous la direction de), Labor et Fides, 2009, p. 23-36
- Schneuwly Purdie Mallory, Gianni Matteo, Jenny Magali (sous la direction de), Musulmans d'aujourd'hui, Identités plurielles en Suisse, Labor et Fides, 2009.
- Schneuwly Purdie Mallory, De l'étranger au musulman : immigration et intégration de l'islam en Suisse, Ed. universitaires européennes, 2010.
- Willaime Jean-Paul, Europe et religion, Les enjeux du XXIe siècle, Fayard, 2004.

¹ Nous avons alors défini, pour notre recherche, un jeune musulman de deuxième génération comme étant un individu se disant musulman, né en Suisse de parents étrangers ayant immigrés ou qui a suivi la plus grande partie de sa scolarité en Suisse.

² Les recherches de Mallory Schneuwly Purdie sur les constructions identitaires des musulmans de Suisse nous ont montrés que l'être musulman intègre évidemment une composante religieuse mais englobe également des attributs d'ordre psychologique, sociétal et culturel. Conscients de ces identifications multiples que les individus peuvent entretenir dans leurs rapports à l'islam, notre présente contribution s'intéresse prioritairement à l'identification religieuse et donc aux processus d'intégration des normes, pratiques et croyances islamiques. Cf Mallory Schneuwly Purdie, De l'étranger au musulman : immigration et intégration de l'islam en Suisse, Ed. universitaires européennes, 2010.

³ Ces limites à une organisation rapide et efficace s'expliquent essentiellement par deux paramètres: premièrement, la difficulté de trouver un lieu pour y fonder une association à caractère islamique (méfiance des autorités et du voisinage) et ensuite la difficulté de financer les différents responsables qui y travaillent. Ces derniers, dont certains imams, doivent alors généralement conjuguer cette activité bénévole à un emploi rémunéré. Ainsi par manque de temps, d'argent et parfois de confiance de la part de l'environnement social, le soutien aux jeunes générations se focalise principalement sur ce que les responsables associatifs considèrent comme les défis principaux rencontrés par cette population, à savoir les difficultés scolaires et professionnelles (appui scolaire, aide pour trouver une place d'apprentissage...), l'aspect religieux devenant alors secondaire.

⁴ Ici s'esquisse une distinction entre jeunes musulmans turcs et arabes. Les appartenances nationales et culturelles ont évidemment un impact sur les modalités des regroupements amicaux et sur les processus de construction des identités musulmanes.

⁵ Dans cette même catégorie d'amis « concrètement socialisateur », les musulmans convertis et leurs connaissances religieuses constituent parfois des sources privilégiées de savoir souvent sollicitées par certains jeunes qui développent, entre autre, une approche savante et intellectuelle de leur islam.

Amina Benkais

Femmes musulmanes – Vivre en Suisse

Selma

Un foulard blanc couvrait sa tête. De son visage n'apparaissait que le contour estompé d'un délicat ovale et les grands yeux clairs au regard hardi. D'un pas vif, elle se dirigeait vers l'arrêt de bus, à l'autre bout de la rue. Sa silhouette toute de blanc vêtue attirait le regard des passants. Un pantalon large et une tunique aux pans évasés accompagnaient ses mouvements en un gracieux ballet. Elle accéléra le mouvement et parvint essoufflée à monter dans le bus sur le point de démarrer. Reprenant son souffle, elle regarda droit devant elle, sentant tous les regards converger vers sa personne. Certains hostiles, d'autres curieux, d'autres encore surpris. Elle avait l'habitude. Pour se protéger, elle s'évadait loin en pensée, vers des horizons plus agréables, plus apaisants, retrouvant peu à peu sa sérénité. Les chuchotements et les regards insistants de deux vieilles dames assises en face d'elle ne réussirent pas à lui échapper et parvinrent à troubler sa tranquillité. Mal à l'aise, elle fixa son regard sur l'écran d'affichage qui déroulait monotonement en lettres rouges les stations d'arrêts. Plus que deux. Délivrée, elle descendit enfin du bus et se dirigea d'un pas plus calme vers le bâtiment de l'école. La cour se remplissait peu à peu de parents. La jeune femme se dirigea vers un arbre et s'y adossa, attendant la cloche qui marquait la fin des cours. Des groupes de mamans se formaient, discutant, riant, s'énervant parfois. Habitée à rester seule, elle observait les uns et les autres, repérant leurs heures d'arrivées, leurs petites habitudes, leurs affinités et leurs amitiés. Certains la saluaient

Amina Benkais, franco-marocaine, elle est titulaire d'un doctorat en droit public. Après quelques années dans le milieu universitaire où elle a notamment travaillé sur des projets de recherche concernant le droit musulman, elle s'est ensuite investie pendant huit ans dans le domaine de la migration, au sein du service de la cohésion multiculturelle de Neuchâtel. Elle a conçu et piloté différents projets, se spécialisant plus particulièrement dans les migrations féminines. Actuellement elle est cheffe de projet dans l'ONG Terre des Femmes Suisse, à Berne pour monter un projet de coordination régionale romand de lutte contre les violences faites aux femmes

de loin d'un signe de tête mais rares étaient celles ou ceux qui s'approchaient d'elles. Des ruées d'enfants s'échappèrent des bâtiments avec force cris et hurlements, manifestation de leur joie d'être enfin en vacances. Dans la main des plus petits, des cartons d'où s'échappaient des brindilles vertes au milieu desquelles reposaient des œufs maladroitement bigarrés et des poussins jaune vif aux formes étranges. Distraites par ses deux enfants qui accouraient, elle les prit dans ses bras puis les reposa, sommée d'admirer leurs

créations. Le petit groupe se dirigea vers la sortie, bavardant, se barbouillant de chocolat, la tête pleine de projets pour les deux semaines de vacances. Comme tous les vendredis, le gouter était prévu chez la grand-mère et les enfants appréciaient ce moment.

Arrivée, devant la porte, la joyeuse bande tambourina jusqu'à ce que la porte s'ouvre impatientement devant les bras accueillants de la grand-mère. Pendant que les embrassades se prolongeaient, Selma se débarrassa de son voile qu'elle jeta sur le fauteuil, libérant ses longs cheveux, enleva sa veste et ses chaussures et se dirigea vers sa mère pour la saluer. Elle savait d'avance comment elle l'allait l'accueillir, invariablement comme tous les vendredis :

« - Bonjour ma chérie. Tu es tellement plus jolie sans ce voile. Tu m'excuseras mais je ne cesserais jamais de le dire. ! Tu sais que je respecte ton choix, mais enfin... Bon, un renversé comme d'habitude Céline ? »

La jeune femme avait renoncé à tenter à faire admettre à sa famille le choix de son nouveau prénom.

Elle le comprenait d'ailleurs tout à fait bien et ne leur en voulait en aucun cas. Elle se sentait simplement un peu plus en décalage avec son entourage. Elle se dirigea vers la cuisine laissant sa mère s'occuper des petits en organisant avec eux une chasse aux œufs et aux lapins de Pâques dans tout l'appartement. Attablée à la table de la cuisine, elle dégusta son breuvage brûlant, puis regardant sa montre, elle se dirigea discrètement dans son ancienne chambre. Elle ouvrit son armoire de jeune fille et en sortit le tapis de prière qu'elle y avait laissé ainsi qu'un foulard. Elle ferma la porte car elle n'aimait n'y provoquer ni se mettre en scène et plaça son tapis en direction de la Mecque. Sa prière achevée, elle replia soigneusement tapis et foulard et rejoignit la joyeuse bande dans la cuisine. Sur la table basse du salon, étaient posées les enveloppes grises, caractéristiques des prochaines votations. Le contenu éventré laissait échapper un bout de tchador noir et une pointe de minaret rouge. Selma soupira profondément et passa son chemin. Valait-il vraiment la peine de soulever le débat avec ses parents ? Elle en doutait.

Elle ramassa son voile, le remis habilement en place en s'en couvrant la tête. Elle saisit sa veste et appela les enfants. Il était de temps de partir. Son foyer l'attendait. Depuis qu'elle s'était convertit et choisi de porter le voile, elle avait perdu son emploi d'employée de commerce dans une entreprise de la région.

Son temps se répartissait maintenant entre sa maison, ses enfants, ses activités associatives dans le groupe des «sœurs converties». Ses amies suisses d'antan lui avait tourné le dos, ne comprenant pas son choix, prenant peur de ces nouvelles fréquentation, et surtout, pensait-elle, suspicieuses quant à ses velléités de prosélytisme envers son entourage.

Suisse, elle ne sentait plus chez elle ni reconnue comme telle par les autres qui l'accusait, parfois même dans la rue, de les avoir trahis en embrassant l'islam et en se soumettant à tous ces hommes.

Elle soupira une nouvelle fois puis appela ses enfants. Ils arrivèrent ravis, les bras chargés de lapins et d'œufs en chocolat. Elle embrassa sa mère, promis d'essayer de voir ce qu'elle pourra faire pour le partage de l'agneau de Pâques.

Elle sortit de l'appartement avec ses deux enfants les bras chargés des friandises, les friandises de la dis-

corde. Elle se prépara à affronter une soirée houleuse de discussions religieuses. Elle avait le cœur lourd.

Ayse

Le bout incandescent de la cigarette achevait de se consumer. Ayse écrasa son mégot dans le sable à sa portée et se releva lourdement du banc sur quel elle s'était reposée quelques minutes. Elle empoigna le chariot orange débordant de victuailles et se dirigea vers le parking. C'était le jour des promotions et il fallait en profiter. De petite taille, elle avait toujours aux pieds des chaussures plates et confortables, un jeans pratique pour compléter la tenue et quelques mèches de couleurs indistinctes parsemaient sa chevelure sans soin. Les années et la bonne chair avaient quelques peu alourdis le bas de sa silhouette mais elle n'en avait cure. Ses filles avaient bien tentées de la persuader de prendre soin d'elle, peine perdue.

Ses filles. Elle était tellement fière d'elles : belles, élégantes, joyeuses, toujours entourées d'une bande d'amies. Elles maîtrisaient aussi bien le turc que le français, réussissaient bien à l'école et avaient la tête pleine de projets et de rêves. L'une avait bientôt fini ses études d'infirmière, l'autre faisait un stage dans un établissement pour enfants en difficulté en attendant son admission dans l'école pour assistantes sociales et la dernière vivait ses années de lycée en attendant de trouver sa vocation.

Elle était surtout fière d'avoir réussi à leur inculquer l'attachement à leurs racines, le sentiment de solidarité avec les gens de leur communauté, le plaisir de cultiver la connaissance de leur pays d'origine tout en se mouvant avec aisance dans la société qui les avait vu naître. Les filles avaient déjà leur passeport à croix blanche. Elles avaient tenu à l'obtenir. Si elles adoraient la Turquie, les vacances en famille, les grandes fêtes qui réunissaient régulièrement les turcs de la ville, leur vie était ici, en Suisse. C'est ici qu'elles voulaient vivre, malgré les difficultés qu'elles ont pu rencontrer une fois ou l'autre pendant leurs études, le sentiment de rejet et d'humiliation le lendemain des résultats de certaines votations, les combats pour obtenir auprès de leurs parents les mêmes libertés que leurs amies européennes.

Tout en rangeant ses achats dans les grands cabas disposés dans le coffre de la voiture, Ayse pensait à son propre parcours. L'arrivée en Suisse pour rejoindre

re un mari ouvrier, le logement exigü, l'isolement de la langue, le regard appuyé des gens du village. Heureusement, elle avait pu compter sur le soutien des femmes arrivées avant elles. Rapidement, elle avait pris des cours de français, trouvé un emploi dans une manufacture. Une fois les filles élevées, elle eu envie de s'octroyer une petite pause et surtout réaliser son rêve : créer sa propre affaire et devenir cheffe d'entreprise. Son petit pécule et le soutien de sa famille lui permit de réaliser son rêve. Et peu à peu son projet se mit en place et maintenant tout roulait. Une petite entreprise de nettoyage qui lui permettait en plus de donner du travail à d'autres.

Energiquement, elle referma le capot de la voiture, remis le chariot à sa place et s'installa au volant de sa voiture. Elle alluma une nouvelle cigarette avant de tourner la clef de contact. La soirée s'annonçait chargée. Les femmes et les jeunes filles de l'association l'attendaient au local pour préparer la journée du lendemain. C'était le premier dimanche du mois, le jour où femmes, hommes et enfants se retrouvait pour boire, manger, danser, bavarder, jouer, regarder le foot ou simplement être ensemble.

Ayse ouvrit sa vitre, écrasa sa cigarette, mis le moteur en marche et manœuvra énergiquement le véhicule pour rejoindre ceux qui l'attendaient.

Petra Bleisch Bouzar

Muslimische Frauengruppen

Schluss von Seite 37

gemacht zu haben werden negativ verbucht. Der hier als letztes genannte Punkt löst sowohl Lachen als auch ernstes Nicken aus. Muhaxheri fordert die Frauen auf, sich gegenseitig mit Tipps zu unterstützen. Um beispielsweise Stress und Gereiztheit entgegenzuwirken soll Zuflucht vor dem Satan genommen werden – auch die Waschung zu vollziehen, sei nützlich, weil kaltes Wasser den Satan verscheuche – man könne sich auch hinlegen und sich zu beruhigen versuchen. Ein starker Zusammenhalt unter den Schwestern, mahnt Muhaxheri, erleichtere es, den Islam richtig zu praktizieren.

Diese Beobachtung illustriert eine der zentralen Funktionen der Frauenvereine und Frauengruppen: sie können als Übungsräume verstanden werden, in denen die Musliminnen ihr religiöses Selbst durchdenken, verhandeln und einüben können⁴.

¹ Vgl. Nökel, Sigrid (2002): Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Eine Fallstudie. Bielefeld: Transcript, 37.

² Vgl. Fornito, Roberto (2005): Haftung im Verein. Eine Übersicht nach der Revision des Vereinsrechts. Url: <http://www.advocat.ch/files/Haftung%20im%20Verein.pdf> (28.03.2011), 1.

³ Vgl. Bleisch Bouzar, Petra (2010): «Es kommt darauf an, wie du dich wohl fühlst.» – Gestaltung und Legitimation islamischer Religiosität von Musliminnen in der Schweiz. In: Brigit Allenbach und Martin Sökefeld (Hrsg.): Muslime in der Schweiz. Zürich: Seismo, 249.

⁴ Vgl. Göle, Nilüfer (2004): Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit. In: Ludwig Amman und Nilüfer Göle (Hrsg.): Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum. Bielefeld: Transcript, 36.

Petra Bleisch Bouzar

Muslimische Frauengruppen

*T*rimbach bei Olten, 20. März 2011, 10 h morgens. Im Gemeindesaal stellen Frauen Tische auf mit Kleidern und Kopftüchern in allen Farben, dazu alkoholfreies Parfum, Siwak, Gebetsteppiche und Schmuck. Ein Büchertisch lädt zum Schmökern ein – es dominieren Publikationen der Islamischen Bibliothek, Bücher und Spiele für Kinder. Eine junge Mutter schwärmt vom Puzzle «Die gigantische Reise». Das Bild auf der Packung zeigt einen Weg, an dessen Rand die Namen der Propheten von Adam bis Muhammad stehen. Es ist das 5. Treffen der muslimischen Frauenvereine in der Schweiz, die sich 2008 in einem Dachverband unter dem Namen MFOS (Muslimische Frauenorganisationen Schweiz) organisiert haben. Rund 50 Frauen sind aus der Deutschschweiz angereist – bis Mittag wird die Zahl sich noch etwa verdoppeln.

Dachverbände und nationale Vereine

Gegründet wurde MFOS 2008 von den Frauenvereinen Dar an-Nur in Bern (gegründet 1994) und Nuur in Aarau (gegründet 2004). Nach Angaben der Verbandspräsidentin Melanie Muhaxheri sind «verschiedene Vereine und Gruppen» aus der ganzen Deutschschweiz Mitglied – eine offizielle Liste gibt es nicht – sufische oder schiitische Frauengruppen würden allerdings nicht aufgenommen. MFOS hat sich zum Ziel gesetzt, zentrale Anlaufstelle für die muslimischen Frauen in der Schweiz zu sein, ihre Rechte zu unterstützen und die interreligiöse Zusammenarbeit zu fördern. Ausserdem organisiert MFOS jährlich ein Frauentreffen und vermittelt muslimische Expertinnen wie Fahr- und Schwimmlehrerinnen oder

Studium der Religions- und Islamwissenschaften an den Universitäten Freiburg und Bern. Seit 2006 Diplomassistentin im Studienbereich Religionswissenschaft, Departement für Sozialwissenschaften der Universität Freiburg und freie Mitarbeiterin am Institut für Religionsrecht der Universität Freiburg. Seit 2010 Lehrbeauftragte für Fachdidaktik Religion an der Pädagogischen Hochschule Freiburg. Arbeitet an einem Dissertationsprojekt mit dem Arbeitstitel: «Religion lernen: Theoretische Zugänge zur Aneignung von Religiosität bei zum Islam konvertierten Schweizerinnen».

Kursleiterinnen für die Totenwäsche. Im Raum Aarau/Olten führt MFOS Kochkurse durch. Die Präsidentin Muhaxheri verortet den Verband als mit der FIDS (Föderation Islamischer Dachorganisationen Schweiz) auf einer Stufe stehend.

Ebenfalls als nationalen Verein bezeichnet sich der Islamische Zentralrat (IZRS, gegründet 2009), der ein Departement für Frauenangelegenheiten eingerichtet hat. Verantwortlich für die Koordination aller frauenspezifischen Angelegenheiten ist Nora Illi. Der Zentralrat und die MFOS sind über Melanie Muhaxheri miteinander verbunden. Muhaxheri ist im Vorstand des Zentralrats zuständig für das Departement für islamischen Religionsunterricht. Im Interview erklärt Muhaxheri, das Frauendepartement des IZRS sei nicht Mitglied der MFOS – umgekehrt hätte es sich die MFOS überlegt, Mitglied im Zentralrat zu werden, dies aber nach Diskussionen verworfen.

Als ältester nationaler Frauenverein gilt die Association Culturelle des Femmes Musulmanes de Suisse (ACFMS), die 1992 von 30 Frauen – Konvertitinnen aus verschiedenen Teilen der Schweiz, in Europa aufgewachsenen «Erbmusliminnen» und türkischen und asiatischen Migrantinnen – mit dem Ziel gegründet wurde, eigene Strukturen für Frauen zu schaffen. Nach Angaben der langjährigen Präsidentin Nadja Karmous war die ACFMS an der Gründung einiger lokaler Vereine wie etwa in Bern oder Basel beteiligt. Sie habe die Personen ausgebildet und dann die Vereine ihre eigenen Wege gehen lassen. Zum einen, erklärt Karmous, sollten die Vereine frei sein, ihre lokalen Bedürfnisse zu befriedigen, zum anderen sei

es ihr auch ein Anliegen gewesen, dass die Vereine finanziell auf eigenen Beinen stünden. Die gut 500 Mitglieder der ACFMS seien ausnahmslos Einzelpersonen, die ihrerseits teilweise lokalen Frauenvereinen angehörten. Die ACFMS versteht sich als nationaler Verein und kann nicht als Dachverband bezeichnet werden. Karmous betont, dass praktizierende und nichtpraktizierende, sunnitische und schiitische sowie einzelne moderat sufisch orientierte Frauen zu den Mitgliedern zählen. Zwischen MFOS und ACFMS bestehen zurzeit keine Kontakte. Die jeweiligen Präsidentinnen machen die mangelnden Sprachkenntnisse dafür verantwortlich.

Vor dem Mittagessen steht der Punkt «Frauenvereine stellen sich vor» auf dem Programm. Nora Illi spricht als einzige und präsentiert das Frauendepartement. Bisher, sagt sie, hätten die Männer den Islam in der Öffentlichkeit vertreten. Das solle jetzt vermehrt durch die Frauen geschehen, denn Frauen würden die Hälfte der Bevölkerung ausmachen. Um die Umma zu stärken seien verschiedene nationale Projekte geplant: (noch nicht konkretisierte) Aktionen zur Ermöglichung des Arbeitens mit Kopftuch etwa oder ein eigenes Frauenmagazin mit Modeideen und religiösen Texten. Sie ruft die Frauen und Vereine zur Zusammenarbeit auf und bietet finanzielle Unterstützung an. Nebst Einzelpersonen könnten auch Vereine Mitglied werden.

Lokale Gruppen und Vereine

Islamische Zentren und Moscheen können in Familienmoscheen und Männermoscheen unterteilt werden¹. In Familienmoscheen existieren eigene, für Männer unzugängliche Räumlichkeiten für Frauen. Diese sind in der Regel kleiner als die Räume für die Männer. Meist sind als Mitglieder der für die Moschee oder das Zentrum verantwortlichen Vereine Männer eingetragen. Die Frauen organisieren sich darin in der Regel in nicht formellen Strukturen. Die Männermoscheen können keine eigenen Räumlichkeiten für Frauen zur Verfügung stellen. Sie werden zuweilen von einzelnen Frauen für das Gebet besucht und dienen Frauengruppen übergangsweise für Zusammenkünfte, wenn private Wohnungen zu klein geworden und noch kein eigener Verein gegründet und geeignete Räumlichkeiten gefunden werden konnten.

Für Gründungen von unabhängigen, lokalen Frauenvereinen nach Art. 60ff ZGB zeichnen mit wenigen Ausnahmen Konvertitinnen verantwortlich, die diese in der Regel im Vorstand leiten. Meist haben sich diesen Vereinen einzelne Migrantinnen, zuweilen auch Migrantinnengruppen angeschlossen. Zunehmend engagieren sich Frauen aus den nachfolgenden Generationen, die nicht selten in den Vereinslokalen gross geworden sind. Die Organisation als Verein und damit als Körperschaft mit eigener Rechtspersönlichkeit und selbständige Trägerin von Rechten und Pflichten² erlaubt es den Frauen, eigene Räumlichkeiten zu mieten und ein eigenes Konto zu führen. Die Vereine finanzieren sich hauptsächlich über die Mitgliederbeiträge und werden zuweilen von Moscheevereinen oder mittels Spenden aus dem Ausland unterstützt.

Die Frauenvereine und -gruppen organisieren je nach personellen Möglichkeiten mit Scheichs und Imamen, bevorzugt aber mit weiblichen Expertinnen, Bildungsangebote wie Koranrezitation, Religionsunterricht für Kinder, Jugendliche und Erwachsene sowie Sprachkurse (arabisch, deutsch, französisch). Vor, nach oder auch ausserhalb von Kursen dienen die Gruppen und Vereine als Treffpunkte für religiöse und nichtreligiöse Anlässe, an denen alle möglichen Fragen besprochen werden wie beispielsweise Kleidung, Beziehungen, Kindererziehung, Kochrezepte, Reisetipps, Einkaufsmöglichkeiten. Ältere und erfahrenere Frauen dienen dabei als Rollenmodelle. Mit Gleichaltrigen stehen der Erfahrungsaustausch und die persönliche Freundschaft im Vordergrund³.

In Trimbach wird am Nachmittag der bereits vor dem Mittagessen begonnene Workshop fortgesetzt. Der Auftrag lautet, zusammenzutragen, zu notieren und zu besprechen, womit Allah in ihrem Leben zufrieden sei und womit nicht. Melanie Muhaxheri leitet den Workshop und bittet die Frauen, ihre gruppenweise notierten Punkte vorzutragen. Als positiv genannt werden Aspekte wie islamisches Wissen weitergegeben, Gebete nicht vergessen, Kopftuch getragen oder freundlich zu den Nachbarn gewesen und damit Gutes vom Islam gegenüber Nichtmuslim/innen gezeigt zu haben – Ungeduld, Faulheit, Lästern, zu viel Ferngesehen oder sich für den Mann nicht oft genug hübsch

Fortsetzung: siehe Seite 35

Muslime in Frankreich und Deutschland

Die RMMM ist zweifellos eine der interessantesten Zeitschriften über Westasien und Nordafrika. Ein Grund dafür ist der Tatsache zuzuschreiben, dass jede Nummer einem speziellen Thema gewidmet ist, das von verschiedenen Blickwinkeln aus von unterschiedlichen Autoren behandelt wird. Das Schwerpunktthema von Nr. 123 (2008-1) war den Intellektuellen im zeitgenössischen Islam gewidmet. Zwei Beiträge darin haben insofern einen Bezug zum Thema des Bulletins, als sie zwar nicht von Muslimen in der Schweiz handeln, dafür aber Beispiele muslimischer Denktendenzen in zwei europäischen Nachbarländern (Deutschland und Frankreich) geben.

Der islamische Diskurs in Deutschland, so Jeannette Jouili und Nikola Tietze in «L'émergence de discours intellectuels islamiques en Allemagne: entre stratégie politique et herméneutique féministe», ist das Resultat der Präsenz des Islams, die ihrerseits das Ergebnis der Immigration ist. Dieser Diskurs entwickle sich im Rahmen der «concurrency des organisations islamiques en liens politiques avec la Turquie ... et la reconnaissance statutaire dans le système institutionnel». Die Autoren haben zwei Tendenzen ausgewählt, die in zwei Institutionen verkörpert sind, dem Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD) und dem Zentrum für Frauenforschung und Frauenförderung (ZIF). Der

Buchbesprechungen Comptes rendus

ZMD publiziert im Jahre 2002, als Leitfaden für die Organisationen unter seinem Schirm, eine Islamische Charta. Das ZIF, eine Einrichtung für islamische Frauenforschung und für die Stärkung der Rolle der Frauen, möchte mit seinen Publikationen die innerislamische Debatte anregen. Ihre Themen lauten beispielsweise: «Die ontologische Gleichheit von Mann und Frau», «Die Frauengestalten im Koran als Modelle für emanzipierte Frauen», und «Gegen die religiöse Rechtfertigung ehelicher Gewalt». Mit diesen Publikationen möchte sich das ZIF an den Debatten um das Islamverständnis beteiligen. Der ZMD dagegen zeigt keinerlei Neigung, traditionelle islamische Normen infrage zu stellen. Alles was man dort findet, ist die Aufforderung an die in Deutschland ansässigen Muslime, die Gesetze des Landes zu achten.

Die Charta dient also nur dazu, eine grosse Zahl von Muslimen zusammen zu halten, ohne sie zu zwingen, sich Gedanken zu machen über das Verhältnis zwischen ihren eigenen Überzeugungen und den Prinzipien, die in dem Land herrschen, in dem sie wohnen.

In Frankreich sei, so Franck Frégosi in «Les nouveaux contours du champs intellectuel

musulman en France», die Spannweite muslimischer Intellektueller um einiges weiter als es die mediale Dauerpräsenz einzelner emblematischer Figuren vermuten lasse, und in diesem breiten Spektrum von Meinungen und Tendenzen gebe es neue Sprachrohre, die sich in der Aufgabe vereint sähen, «de réagir à la fois aux surenchères fondamentalistes comme aux dérives islamophobes». Dabei folgten sie zwei Hauptrichtungen: derjenigen der Religionsapologeten und derjenigen der säkularen Intellektuellen. Dabei fänden sie sich zusammen im Ziel, einem Islam seine Würde zurückzugeben, der gleichermassen durch seine radikalen Vertreter wie durch seine Verunglimpfer von der Gegenseite verunstaltet worden sei. Ingesamt, so die Autoren, bevölkerten zur Zeit sechs Typen islamischer Intellektueller in Frankreich die öffentliche Arena: médiateurs, vulgarisateurs, outsiders, nouveaux talents, alarmistes, libres contradicteurs.

Die Situation in den beiden Nachbarländern ist anders als in der Schweiz – sowohl aufgrund der «kritischen Masse» muslimischer Bevölkerung als auch aufgrund der Zusammensetzung dieses Bevölkerungsanteils. Doch ein Blick über die Grenzen kann allemal helfen, die eigene Konstellation klarer zu sehen.

Hartmut Fähndrich

Intellectuels de l'Islam contemporain. Nouvelles générations, nouveaux débats. Thème sous la direction de Mailika Zeghal. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [RMMM] 123 (2008-1), pp. 32-201.

Zohra Saidali

Reflet de notre double appartenance et diversité

Fait relativement rare dans le monde des associations mixtes dites «étrangères» en Suisse, notre association culturelle Zeba Watan a été créée en 2008 uniquement par des femmes, cinq étudiantes de Genève. Zeba Watan signifie «belle patrie» en français, c'est donc naturellement la beauté de la culture afghane que nos membres souhaitent partager et faire connaître. L'association a pour vocation d'être une fenêtre ouverte sur l'Afghanistan. Elle vise à offrir une autre image de ce pays que celle, négative, relayée habituellement dans les médias, cet Afghanistan évoqué par Nicolas Bouvier où «l'air est transparent, la vue porte loin, (...) un pays qui a beaucoup de charme, une certaine âpreté et une certaine fraîcheur».

Les raisons qui ont donné naissance à Zeba Watan sont multiples. Tout d'abord, comme notre communauté est répartie sur tout le territoire suisse et est relativement de petite taille, les jeunes afghans avaient peu de contact entre eux. Il n'existait ainsi dans le pays aucune structure destinée particulièrement à la jeunesse afghane qui, souvent, ne parle couramment que les langues locales suisses et ne peut donc que difficilement s'exprimer au sein des associations, mises en place par les adultes de la première génération, où la langue principale d'échange est le dari. De plus, un enjeu important pour notre seconde génération, comme pour d'autres communautés migrantes, est de dépasser les blocages auxquels sont confrontés les aînés de par leurs expériences passées difficiles et/ou traumatisantes. Ces différentes constatations nous ont conduites à désirer rassembler les jeunes de la communauté afghane autour d'un projet constructif et positif, basé sur ses valeurs propres.

Par conséquent, du fait de cette distance physique entre les potentiels membres et leur vécu familial

pouvant être fort différent, nos activités associatives n'ont pas été orientées, dans une première phase, vers l'extérieur et la société locale, mais, à l'inverse, nous nous sommes accordés plusieurs mois pour échanger à l'interne sur notre double appartenance et ses conséquences, nos expériences d'ici et de «là-bas», les relations entre les générations afghanes en Suisse et dans notre pays d'origine. De ces échanges constructifs et de longue haleine ont donc émergé trois valeurs que nous estimons fondamentales et qui servent de base à notre travail au quotidien: la tolérance, l'indépendance et la transparence.

Tolérance : tout membre s'engage à respecter la dignité et les droits de toutes personnes sans préjugés de race, de croyances religieuses, de sexe, de couleur de peau, d'orientation et d'identité sexuelle, de traits physiques distinctifs, d'infirmité, de situation familiale, d'âge, d'ascendance, de lieu d'origine ou de résidence, de milieu socio-économique ou linguistique

Indépendance : Zeba Watan n'est soutenu par aucun parti politique ou mouvement et n'en soutient aucun afin d'assurer une liberté de parole et d'action en tout lieux et toutes circonstances

Transparence : La diffusion d'information relative aux dons collectés par Zeba Watan et à leur bonne utilisation est un véritable gage de transparence. L'association fait preuve de rigueur et de transparence dans de la gestion de ses fonds vis-à-vis de ses membres et ses sponsors.

Nos buts principaux sont ainsi multiples : réunir les jeunes de la communauté afghane établis en Suisse, promouvoir la culture afghane, ouvrir un dialogue entre nos compatriotes et les Suisses, offrir un soutien aux Afghans de Suisse et soutenir des projets en Afghanistan. Zeba Watan est composée aujourd'hui d'une vingtaine de membres actifs dont l'âge se situe

entre 15 et 35 ans, avec un nombre égal de filles et de garçons. Elle compte également sur l'appui d'une quarantaine de bénévoles. Ses membres, aussi bien universitaires qu'apprentis, personnes actives ou non dans le monde professionnel, sont, pour la grande majorité d'entre eux, nés en Suisse ou y ont grandi. La plupart ont la double nationalité et vivent principalement en Suisse romande. Les différentes régions linguistiques afghanes et suisses y sont donc représentées: du dari au français, de l'allemand au pashto, tous les moyens sont bons pour communiquer au mieux. Cette diversité de langues pose certes des difficultés sur le plan organisationnel, mais elle reflète également la richesse du groupe dont les membres s'improvisent à tour de rôle traducteurs, interprètes et médiateurs. Diversité est donc le maître-mot de notre association!

L'entraide tient une place très importante au sein de l'association. Ainsi, au niveau de nos activités internes, les aînés jouent souvent un rôle important de modèles auprès des plus jeunes. Ces derniers peuvent trouver auprès des aînés de l'aide pour gérer leurs problèmes quotidiens, être orientés par rapport à leurs choix d'étude ou d'insertion professionnelle qui devient difficile pour les jeunes dans le contexte actuel.

Malgré les passés très différents des membres, un état d'esprit bienveillant a réussi à maintenir le noyau dur des personnes qui compose l'association. Nous focalisons donc notre travail sur les points communs et positifs, les personnalités et les talents de chaque membre sont ainsi valorisés. Par conséquent, la gestion efficace de la communication autant interne qu'externe est vitale pour la durabilité de Zeba Watan. Internet/intranet et facebook sont des outils de travail quotidien – à l'inverse de beaucoup d'associations de migrants adultes – nous permettant d'échanger à distance sur nos projets. Nos activités sont suivies régulièrement de près par 140 personnes, en majorité des jeunes.

Jusqu'à présent, les projets de l'association ont touché jusqu'à 1'000 personnes: par l'organisation du Newroz durant la semaine d'action contre le racisme 2010 pour toute la communauté afghane de Suisse et les genevois, par la mise sur pied d'activités (inter)culturelles de sensibilisation auprès de jeunes genevois de toutes nationalités et des adultes, par

l'aide concrète et l'accompagnement aux requérants d'asile ou par l'organisation d'activités avec de jeunes mineurs non accompagnés. La visibilité externe de nos activités, les moments de retrouvailles qu'elles ont occasionnés entre adultes afghans, et le soutien par l'Etat genevois, ont favorisé la reconnaissance de notre travail par les parents de nos membres, ont changé les rapports entre générations et la perception de l'association par les adultes.

Partager la culture afghane dans le cadre de notre association nous permet de la (re-)découvrir et de construire de nouvelles manières d'être Afghan(-e) en Suisse. Si l'appartenance à l'identité afghane se manifeste ici notamment à travers la musique, la nourriture, les fêtes religieuses¹ et non religieuses, les jeunes se réapproprient ces activités et, petit à petit, transforment – consciemment ou non – le sens et le contenu de ces activités par leur appartenance forte à la société locale et à ses référents. Le fait même d'être Afghan prend, de ce fait, une nouvelle forme adaptée au mode de vie en Suisse. Cette double appartenance permet ainsi aux membres de se déclarer Afghans, mais cela ne les empêche pas, en tant que citoyens suisses, de prendre activement part à la vie locale. Avoir une meilleure connaissance de soi, de sa richesse familiale, de nos potentiels et ressources liés à cette double appartenance, nous garantit effectivement ensuite une meilleure intégration dans la société locale.

En conclusion, à travers ses activités et son dynamisme, Zeba Watan est parvenue en trois ans à devenir une plate-forme d'échanges constructifs entre jeunes, entre générations, avec la population locale et les autorités.

Donner une meilleure visibilité à la communauté afghane et à la richesse de sa culture en Romandie nous a permis aussi, de manière indirecte, d'augmenter le réseau personnel de nos membres, avec des possibles effets sur leur avenir professionnel. Enfin, ces perpétuels échanges entre nous, nous permettent de mieux nous situer entre l'«ici» et le «là-bas» et de vivre notre double appartenance de manière positive au quotidien.

¹ Pour nous, la pratique de la religion relève d'une question personnelle. D'ailleurs, l'islam n'est qu'une des multiples facettes de l'identité afghane.

Shady Ammane

Couples mixtes – il n'existe pas de conflit religieux

Médiateur interculturel, j'exerce en tant que tel depuis 2003 et j'ai suivi environ 160 couples pour des médiations interreligieuses, en majorité de confessions musulmane/chrétienne et musulmane/«athée»¹. Sur ce nombre, un tiers n'est venu qu'une fois, un autre tiers entre trois et cinq fois, le dernier tiers a été suivi durant deux à quatre ans selon le degré de complexité de la situation. Je les rencontre une première fois séparément, puis le travail s'effectue à trois. La limite de mon soutien? Lorsque je constate chez l'un ou l'autre un problème pathologique. Je recommande alors un suivi psychologique préliminaire. Le tarif est de 60 francs de l'heure, ceux n'ayant que peu de moyens fixent eux-mêmes le prix de la consultation, voire effectuent une action gratuite en contrepartie, par exemple, en donnant des cours d'appui à des étudiants ou en participant à des actions caritatives bénévoles. Les éléments mentionnés ci-dessous sont donc le résultat du suivi de ces 160 couples.

Certains couples viennent déjà avant leur mariage, non pour résoudre des conflits, mais pour se préparer au mieux à la situation du «vivre ensemble en mixité» et d'éviter ainsi tout malentendu à ce propos. J'ai observé que ces couples agissent comme s'ils étaient investis d'une mission toujours louable mais bien utopique: réconcilier les deux communautés et faire la paix dans le monde.

Avec la réflexion autour du mariage s'effectue souvent un retour aux racines musulmanes/chrétiennes. Toute leur énergie est donc mise dans leur mariage, ce moment présent, en oubliant de réfléchir au futur qu'ils perçoivent tel un «vivre en paix et en amour». Même si leur famille respective opère une pression – consciente ou inconsciente – le dialogue et l'écoute entre partenaires permettent, le plus souvent, de

Shady Ammane, 35 ans, Suisse d'origine syrienne, professeur de littérature française et d'histoire, médiateur interculturel et coach de vie pour jeunes en difficulté, intervenant en tant que musulman soufi dans des conférences interreligieuses et de paix sociale.

trouver des solutions face à de potentielles tensions.

Les vraies complications surgissent à l'arrivée d'un premier enfant. «Quel prénom? Un truc pas trop arabe! Ma mère ne saura pas le prononcer! Il ne

trouvera jamais de boulot en Suisse! Mathias, ça veut dire «ferme aux ânes» en arabe! Lama c'est un animal en français! » C'est le retour en force des pressions familiales. Et ce qui devait être une fête devient une bataille rangée. Ce moment est crucial pour le couple et les risques de conflits peuvent augmenter de manière exponentielle.

Alors naissent ce que j'appelle les dédoublements : «on va lui donner deux prénoms, deux cultures, deux religions etc.; et après il/elle choisira ». Et pour la circoncision du petit, on fait comment?

Selon mon expérience, il faut éviter d'effectuer ce type de consensus qui finissent souvent par tomber dans l'absurde et le ridicule, mais plutôt faire des choix, tout ego rabattu, basé sur l'intérêt de l'enfant sans blesser l'autre.

Tout couple est bien sûr confronté, à un moment ou à un autre, à des conflits de plus ou moins grande ampleur. Ce qui diffère cependant chez ces couples mixtes est que, dans ces moments de forte tension, ils se réfèrent à la religion pour se justifier et/ou condamner l'attitude de l'autre. En situation de médiation, j'ai constaté que les partenaires ne connaissaient pas leur religion en profondeur et ne faisaient que l'instrumentaliser.

La solution pour désamorcer ces situations conflictuelles est de chercher avec eux le problème de base qu'il y a derrière ce recroquevillement dans le sacré. De ces échanges résultent que le problème n'a rien de religieux, mais qu'il relève d'une frustration personnelle, d'un problème à la communication, d'un

désir qui ne trouve pas d'écho positif: « J'aimerais recevoir plus souvent ma famille et elle ne veut pas », « j'aimerais travailler et lui ne veut pas ».

L'enfer, c'est les autres

Voici les éléments d'une situation suivie durant deux ans et demi:

Le mari d'origine kurde est musulman; ses parents vivent en Suisse. La femme est italienne, chrétienne, seconda d'environ 30 ans qui se réfère beaucoup à la culture italienne dans la gestion de son quotidien. Ils ont un enfant en bas âge qui est fort négligé du fait de leur conflit. Durant les trois premières rencontres avec madame, elle pleure beaucoup et décrit son mari comme un monstre (privation de droits fondamentaux, jalousie, insultes...)

Je rencontre ensuite le mari qui me semble être tout à fait pacifique et bien loin de la première image donnée par sa femme. Après avoir posé les conditions de base de travail avec eux, l'important sera alors d'essayer d'isoler le quotidien de la famille nucléaire (soit le couple et leur enfant) et de cerner les interactions qui posent problèmes autour d'eux. Au fur et à mesure des consultations, je découvre ainsi que la difficulté réside en fait dans le type de relation que le mari entretient avec sa famille et notamment sa mère. Il met cette dernière sur un piédestal alors que celle-ci maltraite madame et ne la trouve pas assez bien pour son fils, lui se réfère très fréquemment à elle: « ma mère dit que... ».

L'objectif prioritaire de la médiation initiée a donc été de faire prendre conscience à monsieur des mauvais traitements subis par sa femme de la part de sa belle-maman et de faire à ce qu'il s'autonomise de sa mère et devienne plus mature avec l'aide de sa femme. Il doit cesser d'être uniquement « le fils de... » et devenir aussi « le mari de... ». Ce processus s'est effectué

en trois étapes: la mère était mise sur un piédestal dans un premier temps; après prise de conscience du comportement fortement dénigrant de celle-ci, elle fut perçue comme la pire des femmes par son fils. Il convenait donc qu'il trouve un «entre-deux» et ait une relation plus distante et égalitaire avec cette mère omniprésente. Actuellement, ce couple vit en harmonie et a eu un second enfant.

Conclusion

Il n'existe pas de conflit religieux! La religion n'est rien d'autre qu'une arme-prétexte, parmi d'autres, mais sans doute la plus agressive car elle dit «Dieu est avec moi!» pour attaquer l'autre et s'en défendre. Or un couple, c'est le contraire d'une guerre. Nul besoin d'armes dans ce qui doit être le havre de paix d'un monde extérieur agressif et belliqueux. En rentrant chez soi, il faut poser les armes, se décontaminer de la jungle et de sa loi et se mettre en charge (comme on branche son mobile en rentrant le soir) auprès d'une onde positive, revigorante et re-mobilisatrice : L'amour. Et l'amour, ça bouscule! ça bouscule l'ego qui dit «moi!» par l'alter qui dit «toi!»! Tout couple doit opérer un subtil réglage propre à lui, jamais verrouillé, toujours en mouvement, entre l'un et l'autre afin de donner naissance à un alter ego, un «nous!» avec nos traditions belles parce qu'elles se regardent, nos cultures riches parce qu'elles s'ajoutent, nos religions sublimes parce qu'elles se complètent.

Il n'y a pas de formule magique. Mais il n'y a pas de magie de l'amour sans ces ingrédients : la confiance en soi (oui, oui, en soi d'abord !), le respect de l'autre et cette singulière conviction que l'amour guérit de tout !

¹Personne qui, lors des conflits au sein du couple, se dira ensuite « d'origine chrétienne. »

Erforschte Muslime in der Schweiz

Nationale Forschungsprogramm: Im Rahmen des bereits abgeschlossenen Forschungsprogramms «Migration und interkulturelle Beziehungen» (NFP 39) ist eine Publikation erschienen, herausgegeben von Hans-Rudolf Wicker, Rosita Fibbi und Werner Haug mit dem Titel «Migration und die Schweiz» (Seismo-Verlag, Zürich 2003/ 2. Auflage 2004).

Wesentliches zum Thema ist zu finden im aktuellen Forschungsprogramm „Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft» (NFP 58), zu finden unter: http://www.nfp58.ch/d_index.cfm.

Zum NFP 58 sind bereits eine Anzahl Forschungsberichte erschienen. So sind in der Forschungsgruppe Muslime in der Schweiz bisher die folgenden Berichte erschienen: Ahmadi- und Alevi-Diaspora in der Schweiz; Muslimische Vereine in der Schweiz; Imam-Ausbildung und islamische Religionspädagogik in der Schweiz; Muslime in der Schweiz zwischen Anerkennung als Minderheit und Anpassung; Reaktionen der bosnischen und albanischen Muslime in der Schweiz auf den Islam-Diskurs. Die Forschungsgruppe Religion, Medien und Politik hat ebenfalls Berichte veröffentlicht, zu Themen wie: Konflikte um sichtbare Kennzeichen religiöser Identität; Der Schutz religiöser Minderheiten in der direkten Demokratie; Die Darstellung von Religion und Religionsgemeinschaften im Fernsehen; Welche Rolle spielen Religionsgemeinschaften bei

Forschungsberichte Rapports de recherche

Volksabstimmungen?; Rolle der Massenmedien beim Zusammenprall der Kulturen

Für die Verbreitung in einer weiteren Öffentlichkeit sind insbesondere die Themenhefte gedacht. Besonders interessant für die Frage des Islam in der Schweiz ist das folgende Heft:

Imam-Ausbildung, islamische Religionspädagogik und andere Aspekte des Islams in der Schweizer Öffentlichkeit. Forschungsergebnisse aus ausgewählten Projekten des Nationalen Forschungsprogramms «Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft» (NFP 58)

Es kann heruntergeladen werden unter der folgenden Adresse: http://www.nfp58.ch/files/downloads/NFP58_Themenheft01_DE_def.pdf

Schweizerisches Forum für Migrations- und Bevölkerungsstudien/ Forum suisse pour l'étude des migrations et de la population SFM, Neuchâtel

Die Forschungsstelle Schweizerisches Forum für Migrations- und Bevölkerungsstudien an der Universität Neuenburg befasst sich mit Fragen der Migration und damit auch mit der Integration von MuslimInnen, wie die beiden folgenden Publikationen zeigen: Moret, Joëlle (2006). Somali re-

fugees in Switzerland : strategies of exile and policy responses. Neuchâtel: Swiss Forum for Migration and Population Studies. more details: <http://doc.rero.ch/record/6425?ln=fr>

link: http://doc.rero.ch/lm.php?url=1000,44,4,20070216110222-EK/s_47.pdf Dahinden, Janine, et al. (2004b). Integration am Arbeitsplatz in der Schweiz : Probleme und Massnahmen, Ergebnisse einer Aktionsforschung. Neuchâtel [etc.]: Schweizerisches Forum für Migrations- und Bevölkerungsstudien. more details: <http://doc.rero.ch/record/6450?ln=fr> link: <http://doc.rero.ch/lm.php?url=1000,44,4,20070222114211-FY/32.pdf>

Elisabeth Bäschlin

Debatten über Ausländer und Muslime

Die Debatte über Muslime und Islam vermischt sich mit dem Diskurs über Einwanderung und Ausländer bzw. Migranten. Beide Debatten berühren zutiefst das Schweizer Selbstverständnis. Die Beiträge des Buches «Muslime in der Schweiz» thematisieren verschiedene Aspekte des muslimischen Lebens in der Schweiz. Zudem wird ein Blick auf die Praxis geworfen: einerseits wird über Erfahrungen in Basel berichtet, andererseits werden juristische Fragen im Zusammenhang mit der Etablierung des Islam in der Schweizer Gesellschaft erörtert.

Brigit Allenbach, Martin Sökefeld (Hrsg.), Muslime in der Schweiz. (Reihe Sozialer Zusammenhalt und kultureller Pluralismus) Seismo-Verlag Zürich, 2010. (Verlagsinformation; <http://www.seismoerlag.ch>)

P.P.
8501 Frauenfeld

Adressänderungen und Rücksendungen an: SGMOIK, Postfach 8301, 3001 Bern

Über die SGMOIK / Sur la SSMOCI

Die SGMOIK will dazu beitragen, das Verständnis für die Kulturen und Gesellschaften Westasiens und Nordafrikas in unserem Lande zu fördern. Sie tut dies, indem sie den Dialog mit den mittelöstlichen und islamischen Nachbarkulturen pflegt und wissenschaftliches, publizistisches sowie künstlerisches Schaffen unterstützt.

Die SGMOIK versteht sich als Forum für alle, die mit der Region Westasien/Nordafrika in irgendeiner Weise beruflich zu tun haben. Die Vermittlung zwischen der universitären wissenschaftlichen Forschung, den Medien, der Politik und der interessierten Öffentlichkeit ist ihr ein wichtiges Anliegen.

La SSMOCI a notamment pour but de favoriser, en Suisse, la connaissance des sociétés et civilisations du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord. Elle poursuit, dans ce but, un dialogue avec les cultures de divers pays du Proche-Orient et du monde islamique et soutient des activités scientifiques, journalistiques et artistiques.

La SSMOCI se veut un lieu de rencontre et d'échanges pour tous ceux que l'activité professionnelle amène à travailler sur la zone Moyen-Orient/Afrique du Nord. Elle considère qu'elle a pour principale tâche de servir d'intermédiaire entre la recherche scientifique universitaire, les médias, la politique et un plus large public intéressé.

SGMOIK SSMOCI Beitrittserklärung – Demande d'adhésion

Ich möchte/wir möchten der Schweizerischen Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen (SGMOIK) beitreten als:
Je souhaite/nous souhaitons adhérer à la Société Suisse Moyen Orient et Civilisation Islamique (SSMOCI) en qualité de:

- Einzelmitglied/membre individuel (Fr. 60.–) Name/Nom _____
 Ehepaar/Couple (Fr. 80.–) Vorname/Prénom _____
 Student(in)/Etudiant(e) (Fr. 30.–) Adresse _____

Universität: _____

E-Mail: _____ Tel. Privat/Privé _____

Sprache/Langue: Deutsch Français Tel. Geschäft/Bureau _____

Einladung(en) zu regionalen Treffen in: / Invitation(s) pour les rencontres régionales à:

- Basel Bern Genève/Lausanne Zürich

Beruf oder Tätigkeit, die mit dem Vereinszweck im Zusammenhang steht. / Quelle est votre activité relative au but de la société?

Einsenden an/A renvoyer à: SGMOIK, Postfach 8301, 3001 Bern Datum/Date _____